This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

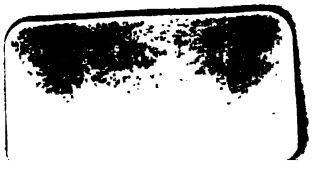
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



Das

Leben Jesu,

kritisch bearbeitet

von

Dr. David Friedrich Strauss.

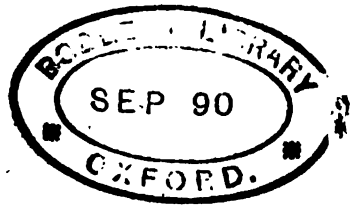
Erster Band.

Dritte

mit Rücksicht auf die Gegenschriften verbesserte Auflage.

Tübingen,
Verlag von C. F. Osiander.

1838.



Druck der C. F. Ostander'schen Buchdruckerei.

Vorrede
zur dritten Auflage.

In der Ausarbeitung meiner Streitschriften, deren zweiter Band die Einwürfe der ausführlicheren Gegenschriften gegen einzelne Punkte meiner kritischen Ansicht von der evangelischen Geschichte nach der Sachordnung vornehmen sollte, durch die Nothwendigkeit einer dritten Auflage des L. J. unterbrochen, habe ich nun die Verhandlung mit den bedeutenderen Gegnern in das Hauptwerk selbst verarbeitet, und dadurch die weitere Fortsetzung der Streitschriften überflüssig gemacht.

Man wird finden, dafs ich es mit den Einwendungen meiner Gegner nicht leicht genommen, sondern mich von ihrer ganzen Kraft und Bedeutung habe durchdringen lassen, um sofort rücksichtslos da abzuändern, wo sie mir Recht zu haben schienen, wo ich aber meine frühere Ansicht durch sie nicht erschüttert fand, da zu beharren. Ich habe von allen so viel möglich zu lernen gesucht. Wie viel ich in dieser Hinsicht de Wette'n verdanke, habe ich schon an einem andern Orte ausgesprochen. Nicht minder war mir Neander's tiefer Gemüthsblick oft behülflich, die Einheit aufzufinden, die sich mir unter Gegensätzen versteckt hatte; obwohl ich urtheilen mufs, dafs bei ihm noch häufig umgekehrt die

Gegensätze vor der Einheit nicht zu ihrem Rechte kommen. Aber wie beschämt er mit seiner Behutsamkeit in Festhaltung des Alten, mit seiner Aufrichtigkeit im Bekenntnifs des Zweifelhaften, mit seiner selbstverläugnenden Wahrheitsliebe, den unlautern Eifer derjenigen, die, wie Hoffmann, überall weniger darum sich bemüht zeigen, dafs die Wahrheit ausgemittelt, als dafs ihr prahlerisch gegebenes Wort, dem Gegner keinen Fufs breit weichen zu wollen, zur Wahrheit werde. Dessenungeachtet bin ich diesem kenntnifsreichen und scharfsinnigen Gegner manche Belehrung, besonders in der Kindheitsgeschichte, schuldig geworden. Ebenso habe ich aus Kern's aufgeblasenem Kathederton doch mehreres Treffende herausgehört, und von dem hohen Pferde Tholuck'scher Vielseitigkeit herab, trotz seines bisweilen unsichern Trittes, für diefs und jenes einen richtigeren Gesichtspunkt gewonnen. Auch Theile's formlose und zum Theil leidenschaftliche Schrift blieb nicht unbenützt. Nur in dem Osiander'schen Buche konnte ich vor Qualm und Rauch kein Licht entdecken; wenigstens keines, das er nicht bei besseren Vorgängern angezündet. Weifse's Werk über die evangelische Geschichte, das ich als eine in mehrfacher Beziehung erfreuliche Erscheinung begrüfse, konnte für diesen ersten Band nicht mehr benützt werden.

Die Veränderungen, welche diese neue Auflage darbietet, hängen mehr oder weniger alle damit zusammen, dafs ein erneuertes Studium des vierten

Evangeliums an der Hand von de Wette's Commentar und Neander's Leben Jesu Christi mir die früheren Zweifel an der Aechtheit und Glaubwürdigkeit dieses Evangeliums selbst wieder zweifelhaft gemacht hat. Nicht als ob ich von seiner Aechtheit überzeugt worden wäre: nur auch von seiner Unächtheit bin ich es nicht mehr. Unter den so eigenthümlich sich stofsenden und durchkreuzenden Merkmalen der Glaubwürdigkeit und des Unglaubhaften, der Nähe und Ferne von der Wahrheit, in diesem merkwürdigsten Evangelium, hatte ich bei der ersten Ausarbeitung meines Werkes mit einseitig polemischem Eifer einzig die, wie mir schien, vernachläfsigte, ungünstige Seite hervorgehoben: unterdessen ist auch die andere Seite allmählig in mir zu ihrem Rechte gekommen; nur dafs ich nicht im Stande bin, ihr, wie die jetzigen Theologen bis auf de Wette fast alle thun, die entgegengesetzten Beobachtungen ohne Weiteres zum Opfer zu bringen. Durch diese Stellung hat mein Werk, wie es jetzt erscheint, sowohl in Vergleichung mit seiner früheren Gestalt, als mit den von entgegengesetztem Gesichtspunkte ausgehenden Werken Anderer, an Einheit verloren: aber hoffentlich an Wahrheit gegen beide gewonnen.

In Betreff der Form meiner Schrift hatte ich in grofser fleischlicher Sicherheit dahingelebt, weil dieselbe auch von übrigens ungünstigen Beurtheilern gelobt worden war: bis neuestens Ewald, unter vielen andern harten Beschuldigungen, auch die der

Sprachenmengerei gegen mein Werk erhob. Ich gab nun bei der Ueberarbeitung auch hierauf Acht, und fand wirklich, dafs ich mich in dieser Hinsicht zu sehr hatte gehen lassen; wefswegen ich jetzt viele hundert Stück solchen Unkrautes ausgejätet, und dasselbe nur da habe stehen lassen, wo es der Kürze und Bestimmtheit des Ausdrucks förderlich, oder auch zur Abwechslung dienlich schien. Ich spreche von Fremdwörtern, welche in den deutschen Ausdruck zur Ungebühr sich eingeschlichen haben; denn darauf, dafs ich meiner Schrift häufig neutestamentliche Wörter und Sätze in der Ursprache eingeflochten, konnte ich jene Rüge nicht beziehen, da diese Art von Sprachenmischung Jedem, der über ein in fremder Sprache verfafstes Werk schreibt, erlaubt sein mufs.

Schliefslich fühle ich mich gedrungen, dem mir unbekannten Verfasser der Apologie meiner Person und meines Werkes für das Wohlwollen zu danken, mit welchem er sich in meine Ansichten und Absichten, unerachtet sie nicht die seinigen sind, zu versetzen gesucht, und für die Unbefangenheit und Liberalität, mit welcher er manche Mifsverständnisse in Betreff derselben zu lösen, manche Mifsdeutungen abzuweisen gewufst hat.

Stuttgart, den 8. April 1838.

Der Verfasser.

Vorrede

zur ersten Auflage.

Dem Verfasser des Werkes, dessen erste Hälfte hiemit in die Hände des Publicums gelangt, schien es Zeit zu sein, an die Stelle der veralteten supranaturalen und natürlichen Betrachtungsweise der Geschichte Jesu eine neue zu setzen. Dafs sie veraltet sei, wird in unsern Tagen von der zweiten eher als von der ersteren Ansicht zugegeben werden. Denn während das Interesse an den Wundererklärungen und dem Pragmatismus der Rationalisten längst erkaltet ist, sind die gelesensten Evangeliencommentare jetzt diejenigen, welche die supranaturalistische Auffassung der heiligen Geschichte für den neueren Geschmack zuzubereiten wissen. Dennoch hat sich die orthodoxe Ansicht von dieser Geschichte in der That schon früher als die rationalistische überlebt gehabt, da nur, weil die erstere der fortschreitenden Bildung nicht mehr genügte, die letztere ausgebildet wurde; die neueren Versuche aber, mit Hülfe einer mystischen Philosophie sich wieder in die supranaturale Anschauungsweise unserer Vorfahren zurückzuversetzen, verrathen schon durch die gesteigerte Stimmung, in welcher sie sich halten, dafs sie letzte, verzweifelte Unter-

nehmungen sind, das Vergangene gegenwärtig, das Undenkbare denkbar zu machen.

Der neue Standpunkt, der an die Stelle der bezeichneten treten soll, ist der mythische. Er tritt in gegenwärtigem Buche nicht zum erstenmal in Berührung mit der evangelischen Geschichte. Längst hat man ihn auf einzelne Theile derselben angewendet, und er soll jetzt nur an ihrem ganzen Verlaufe durchgeführt werden. Das heifst keineswegs, dafs die ganze Geschichte Jesu für mythisch ausgegeben werden soll, sondern nur Alles in ihr kritisch darauf angesehen, ob es nicht Mythisches an sich habe. Wenn die altkirchliche Exegese von der doppelten Voraussetzung ausging, dafs in den Evangelien erstlich Geschichte, und zwar zweitens eine übernatürliche, enthalten sei; wenn hierauf der Rationalismus die zweite dieser Voraussetzungen wegwarf, doch nur um desto fester an der ersten zu halten, dafs in jenen Büchern lautere, wenngleich natürliche, Geschichte sich finde: so kann auf diesem halben Wege die Wissenschaft nicht stehen bleiben, sondern es mufs auch die andere Voraussetzung fallen gelassen, und erst untersucht werden, ob und wie weit wir überhaupt in den Evangelien auf historischem Grund und Boden stehen. Diefs ist der natürliche Gang der Sache, und insofern die Erscheinung eines Werkes wie das gegenwärtige nicht blofs gerechtfertigt, sondern selbst nothwendig.

Damit ist freilich noch nicht erwiesen, dafs gerade der Verfasser desselben Beruf hatte, in die-

ser Stellung hervorzutreten. Dessen ist er sich lebhaft bewufst, dafs viele Andere ein solches Werk ungleich gelehrter auszustatten im Stande gewesen wären, als er. Doch glaubt er andrerseits wenigstens Eine Eigenschaft zu besitzen, welche ihn zur Uebernahme dieses Geschäftes vor Andern befähigte. Den gelehrtesten und scharfsinnigsten Theologen fehlt in unsrer Zeit meistens noch das Grunderfordernifs einer solchen Arbeit, ohne welches mit aller Gelehrsamkeit auf kritischem Gebiete nichts auszurichten ist: die innere Befreiung des Gemüths und Denkens von gewissen religiösen und dogmatischen Voraussetzungen, und diese ist dem Verfasser durch philosophische Studien frühe zu Theil geworden. Mögen die Theologen diese Voraussetzungslosigkeit seines Werkes unchristlich finden: er findet die gläubigen Voraussetzungen der ihrigen unwissenschaftlich. So sehr in dieser Hinsicht der Ton dieser Arbeit gegen den andächtig-erbaulichen oder mystisch-begeisterten neuerer Bücher über ähnliche Gegenstände absticht: so wird man doch nirgends den Ernst der Wissenschaft vermissen, oder Frivolität finden können; dafs ebenso die Beurtheilungen im wissenschaftlichen Gebiete sich halten, und nicht Ketzereifer und Fanatismus einmischen mögen, scheint eine billige Forderung zu sein.

Den inneren Kern des christlichen Glaubens weifs der Verfasser von seinen kritischen Untersuchungen völlig unabhängig. Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder, seine Auferstehung und

Himmelfahrt, bleiben ewige Wahrheiten, so sehr ihre Wirklichkeit als historischer Facta angezweifelt werden mag. Nur die Gewifsheit davon kann unserer Kritik Ruhe und Würde geben, und sie von der naturalistischen voriger Jahrhunderte unterscheiden, welche mit dem geschichtlichen Factum auch die religiöse Wahrheit umzustürzen meinte, und daher nothwendig frivol sich verhalten mufste. Den dogmatischen Gehalt des Lebens Jesu wird eine Abhandlung am Schlusse des Werkes als unversehrt aufzeigen: inzwischen möge die Ruhe und Kaltblütigkeit, mit welcher im Verlaufe desselben die Kritik scheinbar gefährliche Operationen vornimmt, eben nur aus der Sicherheit der Ueberzeugung erklärt werden, dafs alles das den christlichen Glauben nicht verletzt. Defswegen könnten übrigens doch durch Untersuchungen dieser Art Individuen in ihrem Glauben sich verletzt finden. Sollte diefs bei Theologen der Fall sein, so haben diese in ihrer Wissenschaft das Heilmittel für dergleichen Verwundungen, welche ihnen, sofern sie hinter der Entwicklung unsrer Zeit nicht zurückbleiben wollen, unmöglich zu ersparen sind; für Nichttheologen allerdings ist die Sache noch nicht gehörig vorbereitet, und defswegen die gegenwärtige Schrift so eingerichtet worden, dafs wenigstens die Ungelehrten unter denselben bald und oft zu merken bekommen, die Schrift sei nicht für sie bestimmt, und, lassen sie aus Fürwitz oder Verketzerungssucht sich dessenungeachtet mit derselben ein, so tragen sie dann

doch, wie Schleiermacher bei ähnlicher Gelegenheit sagt, die Strafe in ihrem Gewissen mit sich, indem sich ihnen das Gefühl recht aufdringt, dafs sie das nicht verstehen, worüber sie doch reden möchten.

Einer neuen Ansicht, die sich an die Stelle von älteren setzen will, gebührt es, sich mit diesen vollständig auseinanderzusetzen. Daher ist hier der Weg zur mythischen Ansicht für jeden einzelnen Punkt durch die supranaturalistische und rationalistische und deren beziehungsweise Widerlegung genommen worden; so jedoch, dafs, wie es der ächten Widerlegung geziemt, aus den bekämpften Ansichten ihr Wahres anerkennend herausgezogen, und dem neuen Standpunkt einverleibt wurde. Hiedurch ist zugleich der äufsere Vortheil erreicht worden, dafs das Werk nun als Repertorium der vornehmsten Ansichten und Verhandlungen über alle Theile der evangelischen Geschichte dienen kann. Dabei ist jedoch keineswegs Vollständigkeit der Literatur angestrebt, sondern, wo es sich thun liefs, an den Hauptwerken der verschiedenen Richtungen festgehalten worden. Für die rationalistische Richtung bleiben die Paulus'schen Schriften classisch, und sind daher vorzugsweise berücksichtigt; für die orthodoxe war der Commentar von Olshausen besonders wichtig, als der neueste und beliebteste Versuch, die wundergläubige Auslegung philosophisch und modern zu machen; für eine kritische Bearbeitung des Lebens Jesu aber sind die

Commentare von Fritzsche die trefflichste Vorarbeit, indem sie neben der ungemeinen philologischen Gelehrsamkeit zugleich diejenige Unbefangenheit und wissenschaftliche Gleichgültigkeit gegen Resultate und Consequenzen zeigen, welche die erste Bedingung eines Fortschritts auf diesem Gebiete ist.

Der zweite Band, welcher mit einer ausführlichen Untersuchung über die Wunder Jesu sich eröffnen, und das ganze Werk schliefsen wird, ist bereits ausgearbeitet, und kommt mit der Vollendung dieses ersten unter die Presse.

Tübingen, den 24. Mai 1835.

Vorrede

zur zweiten Auflage.

Dieses Werk hat in der kurzen Zeit, welche von dem Erscheinen der ersten Auflage bis zur Vollendung der zweiten verflossen ist, bereits alle Hauptepochen der Aufnahme und der Stellung des Publicums zu demselben erfahren, welche ein Werk von seiner Art und Natur erfahren kann.

Abweichend von den Ansichten der Mehrheit des theologischen, und ohnehin des übrigen Publicums, und zwar in einer Sache, in welcher anderer Meinung zu sein für Gottlosigkeit zu gelten pflegt, konnte es bei seinem ersten Bekanntwerden in den unvorbereiteten Gemüthern nur ein unbestimmtes, in Abscheu übergehendes Erstaunen hervorbringen; ein Eindruck, welcher, durch eine Schrift hervorgerufen, nicht verfehlen konnte, bei Manchen alsbald wieder in schriftliche Aeufserungen überzugehen. Daher jene Schmähartikel in den pietistischen Zeitschriften, wie z. B. die Neujahrs - Capuzinade der sogenannten evangelischen Kirchenzeitung; daher die zahlreichen Broschüren von der Farbe derjenigen, welche ich in der Vorrede zum zweiten Bande der ersten Auflage [und im ersten Bande meiner Streitschriften] gezeichnet habe: deren ganzen Inhalt, ne-

ben einigen wenigen allgemeinen Bemerkungen gegen meine Auffassungsweise der evangelischen Geschichte, und etwa noch, wie bei Harless, einer Aufzählung der befremdlichsten Resultate, einzig der mehr oder minder heftige Abscheu ihrer Verfasser gegen meine Ansichten, und wohl auch gegen meinen Charakter und meine Person, ausmacht. Diese Art von Entgegnungen ist nicht höher anzuschlagen, als jenes Schreien, welches bei dem plötzlichen Fallen eines nahen Schusses oft von Weibern zu vernehmen ist: ein solcher Schrei gilt nicht dem Umstande, dafs der Schufs etwa gefehlt, oder ein falsches Ziel getroffen hat, sondern nur dem, dafs überhaupt ein Schufs gefallen ist. Wenn auf solches Zeterschreien wohl auch eine sorgsame Obrigkeit sich einen Augenblick bewogen finden kann, gegen die Gefahr jenes Schiefsens Vorkehr treffen zu wollen: so tritt sofort etwa ein verständiger und wohldenkender Mann dazwischen mit der Belehrung, dafs hier ein blinder Lärm obwalte, und keine wirkliche Gefahr vorhanden sei. In der letzteren Weise verhält sich, auf demselben Standpunkte vorerst blofs allgemeiner Beurtheilung, das Gutachten über mein Werk von Neander, welchem ich dafür, dafs er in meiner Sache seine vielgeltende Stimme auf so würdige Weise hat wollen vernehmen lassen, meinen Dank und meine Hochachtung hiemit auszudrücken nicht umhin kann.

Allmählig jedoch, wie das Unmittelbare des ersten Eindrucks nach und nach zurücktritt, kommt es dazu, dafs man von dem Einzelnen eines derartigen

Werkes sich Rechenschaft zu geben, dessen einzelne Ergebnisse sammt den Bew[illegible]n zu untersuchen beginnt: und hier erst, scheint es, kann sowohl das Publicum eine richtige Würdigung, als der Verfasser wirkliche Belehrung sich versprechen. In der That waren einige, auf dem Uebergange von der ersten Klasse in diese zweite gelegene Abhandlungen über meine Schrift, wie die Recension, zu welcher sich nachher Herr Prof. Weisse in Leipzig bekannte, und eine andere in den Pflanz'schen Blättern für katholische Theologie, für mich erfreulich; auch den späteren, entschieden zu dieser Klasse zu zählenden Schriften, gestehe ich gerne, manchfache Belehrung zu verdanken. Allein die hieher gehörigen Verfasser wenden sich vorerst nur nach dem zu prüfenden Buche, nicht aber ebenso nach der Sache selbst hin, welche dessen Gegenstand ist; sie fragen nur, wie ich die evangelische Geschichte im Ganzen und im Einzelnen behandle, und ob sich nicht noch immer Manches gegen meine Ansicht und für die kirchliche sagen lasse: keineswegs aber schicken sie sich an, von dem Standpunkt aus, welchen sie gegen mich vertheidigen, nun auch selbstständig das Ganze der evangelischen Geschichte zu bearbeiten, und zu versuchen, ob eine solche Bearbeitung, folgerecht durchgeführt, mit den Forderungen der Wissenschaft unserer Zeit in Einklang gesetzt werden könne. Nun ist es aber natürlich, dafs sowohl im Allgemeinen, wenn man auf die einzelnen Fälle der Anwendung nicht eingeht, als auch auf jedem einzelnen Punkte,

so lange man auf sein Verhältnifs zum Ganzen keine Rücksicht nimmt, fast immer, bald mit Wahrheit, bald mit Schein, etwas auch gegen die mythische und für die kirchliche Ansicht sich geltend machen läfst: daher denn in den Beurtheilern, welche sich auf diesen Standpunkt stellen, die Täuschung eines unendlichen Besserwissens und durchgängigen Rechthabens sich bildet. Hieraus entsteht leicht die eitle Sucht, dem Gegner überall gar nichts gelten zu lassen; diese Sucht nimmt ein unredliches, chicanirendes Verfahren zu Hülfe, und verbindet sich, sofern man überdiefs, auf der breiten Basis des Hergebrachten und unter dem sichern Schirme der Kirchen- und Staatsgewalt einem scheinbar Vereinzelten gegenüberzustehen, sich wohl bewufst ist, mit einem hochmüthigen und selbst höhnischen Tone: wie alles diefs vornehmlich in den Schriften der Herren Diaconus Hoffmann und Prof. Dr. Kern auch wohl noch Andere aufser mir widrig angesprochen hat. So viel Reiz hierin für mich lag, mit diesen Gegnern sogleich an Ort und Stelle, bei einzelnen Punkten dieser zweiten Auflage, mich zu messen: so habe ich demselben doch widerstehen müssen, um nicht mein Werk theils zu sehr aufzutreiben, theils in polemische Beziehungen auseinanderzureifsen; ich hoffe aber, demnächst mir Zeit verschaffen zu können, um ihnen in einer Reihe besonderer Schriften entgegenzutreten.

Erst wenn man von der Richtung auf mein Werk sich wieder zu der Sache selbst umwendet, wenn man versucht, wie weit auf der jetzigen Stufe der

Wissenschaft und des allgemeinen Bewufstseins das Leben Jesu sich bearbeiten, oder auch nur ein einziges Evangelium sich behandeln lasse, ohne von den Ergebnissen meiner Forschungen Gebrauch zu machen: erst dann kann ich — aber dann auch mit Gewifsheit — hoffen, dafs keineswegs Alles, was ich geleistet, auch fernerhin übermüthig weggeworfen, sondern gar mancher bisher verworfene Stein, den ich zu Tage gefördert oder gereinigt, dem neuen Bau theologischer Wissenschaft werde einverleibt werden. Dann auch erst, wenn ich zu sehen bekomme, wie Andere ohne diese oder jene von mir gebrauchte Annahme, oder mittelst anderer, die sie an die Stelle der meinigen setzen, sich ein Ganzes der Ansicht über die evangelische Geschichte zu bilden wissen, werde ich auf thatsächliche Weise mich belehrt finden, da und dort zu weit gegangen zu sein, oder nach dem Unrechten gegriffen zu haben. Auch aus dieser Klasse von Schriften ist zu meiner besonderen Freude in der letzten Zeit noch eine erschienen, in de Wette's Erklärung des Evangeliums Matthäi; ein Werk, in welchem ich auf vielen Punkten meine Bemühungen von einem alten Meister biblischer Kritik auf eine Weise gewürdigt sehe, die mich über die absprechenden Urtheile so mancher Andern trösten kann, welche, wie z. B. bei meinem Herrn Recensenten in den Berliner Jahrbüchern am Tage liegt, von Kritik entweder erst durch mein Buch, oder doch nicht lange vorher, etwas vernommen zu ha-

ben scheinen. Von Seiten eines Werkes, wie das de Wette'sche, war mir auch Abweichung und Widerspruch im höchsten Grade beachtenswerth, und ich habe, so weit es sich noch thun liefs, und ich einstimmen konnte, meine Arbeit bereits in einigen Stücken nach seinen Fingerzeigen berichtigt.

Ueberhaupt habe ich, so wenig bei der kurzen Zwischenzeit und meiner jetzigen, für zusammenhängende wissenschaftliche Studien ungünstigen, äufseren Stellung von dieser zweiten Auflage eine eigentliche Umarbeitung erwartet werden darf, doch das ganze Werk einer wiederholten genauen Durchsicht unterworfen, und auf allen Punkten mich bestrebt, was theils Einwürfe der Gegner, theils Mittheilungen der Freunde, theils eigene weitere Forschung mich gelehrt, für dessen Verbesserung zu benützen; bemerklich gewordene Lücken auszufüllen, für unhaltbar Erkanntes zurückzunehmen, bewährt Gefundenes dagegen desto stärker zu belegen: und ich hoffe, dafs man diesen guten Willen nicht durchaus verkennen werde.

Ludwigsburg, den 23. Sept. 1836.

Inhalt des ersten Bandes.

Seite

Einleitung. Die Ausbildung des mythischen Standpunktes für die evangelische Geschichte - - - - - - - 1—124

§. 1. Nothwendige Entstehung verschiedener Erklärungsweisen heiliger Geschichten - - - - - 1

§. 2. Verschiedene Deutungen der Göttersagen bei den Griechen - - - - - - - - - - 3

§. 3. Allegorische Auslegung bei den Hebräern. Philo 5

§. 4. Die allegorische Auslegung unter den Christen. Origenes - - - - - - - - - - 7

§. 5. Uebergang zur neueren Zeit. Die Deisten und Naturalisten des 17ten und 18ten Jahrhunderts; der Wolfenbüttelsche Fragmentist - - - 12

§. 6. Die natürliche Erklärungsart der Rationalisten. Eichhorn. Paulus - - - - - - - - - 19

§. 7. Kant's moralische Interpretation - - - - - 29

§. 8. Entstehung der mythischen Auffassungsweise der heil. Geschichte, zunächst in Bezug auf das A. T. - 32

§. 9. Die mythische Erklärungsweise in ihrer Anwendung auf das N. T. - - - - - - - - - 43

Seite

§. 10. Der Begriff des Mythus in seiner Anwendung auf die heil. Geschichte von den Theologen nicht rein gefasst - - - - - - - - - 48

§. 11. Der Begriff des Mythus nicht umfassend genug angewendet - - - - - - - - - 56

§. 12. Bestreitung der mythischen Ansicht von der evangelischen Geschichte - - - - - - - 64

§. 13. Möglichkeit von Mythen im N. T. nach äusseren Gründen - - - - - - - - - 71

§. 14. Die Möglichkeit von Mythen im N. T. nach inneren Gründen - - - - - - - - - 86

§. 15. Begriff und Arten des evangelischen Mythus - - 113

§. 16. Kriterien des Unhistorischen in der evangelischen Erzählung - - - - - - - - - 115

Erster Abschnitt. Die Geschichte der Geburt und Kindheit Jesu - - 125—368

Erstes Kapitel. Verkündigung und Geburt des Täufers - - - - - 127—155

§. 17. Die Erzählung des Lukas und deren unmittelbare, supranaturalistische Auffassung - - - - 127

§. 18. Die natürliche Deutung der Erzählung - - - 139

§. 19. Die mythische Ansicht von der Erzählung auf verschiedenen Stufen - - - - - - - 147

Zweites Kapitel. Jesu Davidische Abkunft nach zwei Stammbäumen - - 156—180

§. 20. Die beiden Genealogien Jesu ohne Bezug auf einander betrachtet - - - - - - - - 156

Seite

§. 21. Vergleichung beider Genealogien. Versuche, ihren Widerstreit zu lösen - - - - - 167

§. 22. Die Genealogien unhistorisch - - - - - - 177

Drittes Kapitel. Verkündigung der Empfängniss Jesu; dessen übernatürliche Erzeugung; Besuch der Maria bei Elisabet - - - - - - - 181—253

§. 23. Abriss der verschiedenen, kanonischen und apokryphischen Berichte - - - - - - - 181

§. 24. Abweichung der beiden kanonischen Evangelien in Bezug auf das Formelle der Verkündigung 186

§. 25. Inhalt der Engelsbotschaft. Erfüllung der Weissagung des Jesaias - - - - - - - - 197

§. 26. Jesus durch den heiligen Geist erzeugt. Kritik der orthodoxen Ansicht - - - - - - - 205

§. 27. Rückblick auf die Genealogien - - - - - 211

§. 28. Die natürliche Erklärung der Empfängnissgeschichte 222

§. 29. Die Geschichte der Erzeugung Jesu als Mythus - 228

§. 30. Verhältniss Josephs zu Maria. Brüder Jesu - - 235

§. 31. Besuch Maria's bei Elisabet - - - - - 247

Viertes Kapitel. Geburt und erste Schicksale Jesu - - - - - - - 254—341

§. 32. Die Schatzung - - - - - - - - - 254

§. 33. Nähere Umstände der Geburt Jesu, sammt der Beschneidung - - - - - - - - - 266

§. 34. Die Magier und ihr Stern, die Flucht nach Aegypten und der bethlehemitische Kindermord. Kritik der supranaturalistischen Ansicht - - 279

Seite

§. 57. Der Wohnsitz Jesu in Kapernaum - - - - 507

§. 58. Abweichung der Evangelisten in Bezug auf die Chronologie des Lebens Jesu. Dauer seiner öffentlichen Wirksamkeit - - - - - - - 515

§. 59. Die Versuche einer chronologischen Anordnung der einzelnen Begebenheiten des öffentlichen Lebens Jesu - - - - - - - - - - 520

Viertes Kapitel. Jesus als Messias 526—584

§. 60. Jesus, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου - - - - - - - 526

§. 61. Jesus als ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ - - - - - - - 533

§. 62. Jesu Sendung und Vollmacht; seine Präexistenz 537

§. 63. Wie bald Jesus sich als Messias dargestellt, und als solcher Anerkennung gefunden habe - - 542

§. 64. Der messianische Plan Jesu. Schein einer politischen Seite - - - - - - - - - 549

§. 65. Data für einen rein geistigen Messiasplan Jesu - 552

§. 66. Das Verhältniss Jesu zum mosaischen Gesetz - 556

§. 67. Umfang des messianischen Plans Jesu. Verhältniss zu den Heiden - - - - - - - - - 567

§. 68. Verhältniss des messianischen Plans Jesu zu den Samaritanern. Sein Zusammentreffen mit der samarischen Frau - - - - - - - - - 573

Fünftes Kapitel. Die Jünger Jesu 585—633

§. 69. Die Berufung der ersten Begleiter. Differenz zwischen den beiden ersten Evangelien und dem vierten - - - - - - - - - 585

§. 70. Der Fischzug des Petrus - - - - - 596

Seite

§. 71 Berufung des Matthäus. Gemeinschaft Jesu mit den Zöllnern 606

§. 72. Die zwölf Apostel 614

§. 73. Die Zwölfe einzeln betrachtet. Die drei oder vier vertrautesten Jünger Jesu 619

§. 74. Die übrigen von den Zwölfen und die siebenzig Jünger 628

Sechstes Kapitel. Reden Jesu in den drei ersten Evangelien . . . . . 634—698

§. 75. Die Bergrede 634

§. 76. Instruction der Zwölfe. Klage über die galiläischen Städte. Freude über die Berufung der Einfältigen 653

§. 77. Die Parabeln 659

§. 78. Vermischte Lehr- und Streitreden Jesu . . . 679

Siebentes Kapitel. Reden Jesu im vierten Evangelium . . . . . 699—741

§. 79. Die Unterredung Jesu mit Nikodemus 699

§. 80. Die Reden Jesu Joh. 5—12. 710

§. 81. Einzelne dem vierten Evangelium mit den übrigen gemeinsame Aussprüche Jesu 723

§. 82. Die neueren Verhandlungen über die Glaubwürdigkeit der johanneischen Reden. Resultat . 730

Achtes Kapitel. Begebenheiten aus dem öffentlichen Leben Jesu (mit Ausschluss der Wundergeschichten) . . . . 742—787

§. 83. Vergleichung der Erzählungsweise der verschiedenen Evangelisten im Allgemeinen 742

Seite

§. 84. Einzelne Anekdotengruppen. Besschuldigung eines Bundes mit Beelzebul und Zeichenforderung 751

§. 85. Besuch der Mutter und der Brüder Jesu und die seligpreisende Frau - - - - - - 757

§. 86. Die Erzählungen von Rangstreitigkeiten unter den Jüngern und von Jesu Liebe zu den Kindern 762

§. 87. Die Tempelreinigung - - - - - - - 767

§. 88. Die Erzählungen von der Salbung Jesu durch ein Weib - - - - - - - - - - 773

Einleitung.

Die Ausbildung des mythischen Standpunktes für die evangelische Geschichte.

§. 1.

Nothwendige Entstehung verschiedener Erklärungsweisen heiliger Geschichten.

Wo immer eine auf schriftliche Denkmale sich stützende Religion in weiteren Raum- und Zeitgebieten sich geltend macht, und ihre Bekenner durch mannigfaltige und immer höher steigende Entwickelungs- und Bildungsstufen begleitet: da thut sich früher oder später eine Differenz hervor zwischen demjenigen, was jene alten Urkunden bieten, und der neuen Bildung derer, welche an dieselben als an heilige Bücher gewiesen sind. Diese Differenz kann bald mehr nur das Unwesentliche und Formelle betreffen, dafs Ausdruck und Darstellung in jenen Schriften der Sache unangemessen gefunden werden; bald aber tritt sie selbst an den wesentlichen Inhalt heran, und es wollen auch die Ideen und Grundansichten solcher Bücher der fortgeschrittenen Bildung nicht mehr genügen. So lange diese Differenzen entweder nicht so bedeutend sind, oder nicht so allgemein zum Bewufstsein kommen, um eine völlige Lossagung von jenen Urkunden, als heiligen, herbeizuführen: so lange mufs unter denen, welche sich derselben heller oder dunkler bewufst geworden sind, ein Vermittlungsprocefs entstehen und sich erhalten, welcher in der Auslegung jener Bücher vor sich gehen wird.

Ein Hauptbestandtheil aller Religionsurkunden ist heilige Geschichte; ein Geschehen, in welchem das Göttliche unvermittelt in das Menschliche hereintritt, die Ideen unmittelbar sich verkörpert zeigen [1]). Wie aber Bildung überhaupt Vermittlung ist: so wird die fortschreitende Bildung der Völker auch der Vermittlungen immer deutlicher sich bewufst, welche die Idee zu ihrer Verwirklichung bedarf; und so erscheint jene Differenz der neuen Bildung und der alten Religionsurkunden in Bezug auf deren geschichtartigen Theil namentlich so, dafs jenes unmittelbare Eingreifen des Göttlichen in das Menschliche seine Wahrscheinlichkeit verliert. Wozu, da das Menschliche jener Urkunden ein Menschliches der Vorzeit, also ein relativ unentwickeltes, nach Umständen selbst rohes ist, auch ein unbehagliches Sichabwenden von diesem insbesondere sich gesellen kann. Das Göttliche kann nicht so (theils überhaupt unmittelbar, theils noch dazu roh) geschehen sein; oder das so Geschehene kann nicht Göttliches gewesen sein — so wird die Differenz sich aussprechen, und wenn die Auslegung dieselbe zu vermitteln sucht, so wird sie dahin streben, entweder das Göttliche als nicht so Geschehenes darzustellen, also den alten Urkunden die historische Geltung abzusprechen, oder das Geschehene als so nicht Göttliches aufzuweisen, also aus jenen Büchern den absoluten Inhalt hinwegzuerklären. In beiden Fällen kann die Auslegung befangen oder unbefangen zu Werke gehen: befangen, wenn sie gegen das Bewufstsein der Differenz zwischen der neuen Bildung und der alten Urkunde sich verblendet, und nur den ursprüng-

1) Ich nehme diese Unmittelbarkeit und Vermittlung in dem Sinne, in welchem Gzorek, über Mythus und Sage, S. 78., vom Wunder sagt, es sei das Eintreten einer einzelnen Idee in die Erscheinung, ohne Berücksichtigung des Totalzusammenhangs.

lichen Sinn der letzteren zu ermitteln sich einbildet; unbefangen, wenn sie klar erkennt und offen eingesteht, dafs sie das, was jene alten Schriftsteller erzählen, anders ansieht, als diese selbst es angesehen haben. Dieser letztere Standpunkt ist jedoch keineswegs schon ein Sichlossagen von den alten Religionsschriften, sondern es kann auch hier noch bei Festhaltung des Wesentlichen das Unwesentliche ungescheut preisgegeben werden.

§. 2.

Verschiedene Deutungen der Göttersagen bei den Griechen.

Man kann nicht sagen, dafs die hellenische Religion auf schriftlichen Urkunden beruht habe; aber sie hatte doch dergleichen z. B. in Homer und Hesiod, und wie diese, so hat auch ihre mündliche Göttersage bei fortschreitender Bildung des griechischen Volkes jene verschiedenen Deutungen erfahren müssen. Der ernsten griechischen Philosophie, und durch sie selbst einzelnen Dichtern, ging frühzeitig das Bewufstsein auf, dafs das Göttliche sich nicht in solcher menschlichen Unmittelbarkeit und Roheit verwirklichen könne, wie die wilden Kämpfe der hesiodischen Theogonie und das behagliche Treiben der homerischen Götter es darstellten: daher Plato's, und schon Pindar's, Zwist mit Homer [1]; daher, dafs Anaxagoras, dem man wohl auch die Erfindung der allegorischen Auslegung zuschrieb, die homerischen Gedichte auf die ἀρετὴ und δικαιοσύνη bezog [2]; dafs die Stoiker die hesiodische Theogonie von dem Processe der Naturprincipien verstanden, deren oberste Einheit ihnen das Göttliche war [3]; womit

1) Plato de republ. 2. p. 377 f. Steph. Pindar Nem. 7, 31. Vgl. über diess und das Folgende Baur, Symbolik und Mythol. 1, S. 343 ff. und O. Müller, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, S. 86 ff. 99 f.

2) Diog. Laërt. L. 2. c. 3. No. 7.

3) Cic. de nat. Deor. 1, 10. 15. Vgl. Clement. hom. 6, 1 ff.

diese Denker zwar einen absoluten Inhalt, jeder nach seiner Weise, der eine einen physischen, der andere einen ethischen, in jenen Darstellungen fanden, aber die Form derselben, als einer eigentlichen Geschichte, aufhoben [4]).

Umgekehrt war der mehr populären, sophistisch-raisonnirenden Bildung Anderer, wie ihnen jeder göttliche Inhalt überhaupt sich verflüchtigt hatte, so auch in Bezug auf die Göttergeschichten zum Bewufstsein gekommen, dafs ein solches Treiben, wie es hier den Göttern zugeschrieben wurde, kein göttliches sei: sie liefsen also jene Erzählungen zwar als wirkliche Geschichte gelten; nur machten sie mit Euhemerus [5]) die Subjecte derselben aus Göttern zu Menschen, zu Helden und Weisen der Vorzeit, zu alten Königen und Tyrannen, welche durch Thaten der Kraft und Gewalt sich göttliche Ehre zu Wege gebracht haben [6]); wenn man nicht gar mit Poly-

---

4) An dieser Hereinziehung der griechischen Allegorie haben sich mehrere Gegenschriftsteller, wie Hoffmann (das Leben Jesu von Dr. Strauss, geprüft, S. 38), Lange (über den geschichtlichen Charakter der kanonischen Evangelien, insbesondere der Kindheitsgeschichte Jesu, mit Beziehung auf das L. J. von D. F. Strauss, S. 1), und Osiander (Apologie des L. J. gegen den neuesten Versuch, es in Mythen aufzulösen, S. 10) gestossen, und die wesentliche Verschiedenheit theils der heidnischen Religionen von der hebräisch-christlichen, theils der Gründe, welche auf der einen und der andern Seite zu dem Auswege der Allegorie führten, entgegengehalten. Allein auf beiden Seiten ist doch eine Religion und eine mit ihr gespannte Bildung, die sich durch eine eigenthümliche Auslegung mit jener in Einigkeit zu halten bemüht ist; dass die Spannung das einemal mehr auf der sittlichen, das andere mal mehr auf der verständigen Seite sich äussert, kann ebensowenig die Vergleichbarkeit aufheben.

5) Diodor. Sic. Bibl. Fragm. L. 6. Cic. de nat. Deor. 1, 42.

6) „Diese Pragmatiker (sagt O. Müller a. a. O. S. 97) schieden aus den Mythen das Wunderbare, das Unmögliche, das Phan-

lius [7]) u. A. die ganze Götterlehre als eine von den Gründern der Staaten zur Bändigung des Volks ersonnene Fabel betrachtete.

§. 3.

Allegorische Auslegung bei den Hebräern. Philo.

Die Abgeschlossenheit und Stabilität des hebräischen Volkes mufste zwar bei ihm die Entstehung ähnlicher Erscheinungen einerseits beschränken; andrerseits aber mufste man diese, wo sie einmal sich zeigten, nur um so markirter hervortreten, je entschiedener die Geltung der schriftlichen Religionsurkunden war, je behutsamer und kunstgerechter man also bei ihrer Deutung verfahren mufste. Daher entwickelten sich selbst in Palästina, in der nachexilischen, und noch mehr in der nachmakkabäischen Zeit, allmählig manche Kunstgriffe in der Auslegung des alten Testaments, durch welche es möglich wurde, Anstöfse, die man in demselben fand, zu beseitigen, Lücken zu ergänzen, und neuere Ideen hineinzutragen; eine Auslegungsweise, von welcher die Beispiele in den rabbinischen, und einige selbst in den neutestamentlichen Schriften sich finden [8]); aber zusammenhängend, namentlich in Bezug auf den historischen Inhalt des A. T., wurde eine solche Interpretationsmethode erst an demjenigen Orte ausgebildet, wo am entschiedensten die jüdische Bildung, durch Berüh-

---

tastische; das Uebrige, so sehr es mit jenem verflochten war, blieb ihnen als geschichtlicher Grund zurück; und diesen angeblichen Ereignissen legten sie nun, um sie zu verknüpfen, Motive unter, wie sie für ihre Zeit passten." Genau das Vorbild für die Behandlung der biblischen Geschichte, von welcher unten, §. 6., die Rede werden wird.

7) *Hist. 6, 56.*

8) *s. Dörner*, die Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller, S. 123 ff.

rung namentlich mit der griechischen, über sich selbst hinausgegangen war: in Alexandrien. Nach mehreren Vorgängern war es besonders Philo, welcher die Ansicht von einem gemeinen und einem tieferen Sinne der heiligen Schriften ausbildete, von welchen er den ersteren zwar keineswegs überhaupt verworfen wissen wollte, sondern grofsentheils beide nebeneinander hergehen liefs, und sich sogar gegen diejenigen erklärte, welche allenthalben, auch ohne Noth, den Wortsinn einem höheren aufopferten: in manchen Fällen jedoch setzte er den buchstäblichen Sinn und die geschichtliche Auffassung völlig bei Seite, und liefs das Erzählte nur als bildliche Darstellung von Ideen gelten; so oft nämlich in der heiligen Geschichte sich Züge fanden, welche Gottes unwürdig zu sein, auf Materialismus und Anthropomorphismus in Bezug auf das göttliche Wesen zu führen, oder sonstige Widersprüche zu enthalten schienen [2]).

---

2) s. Gfröörer, Philo und die alexandrinische Theosophie, 1. Thl. S. 84 ff. 95 ff. Dähne, geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, I. S. 52 ff. 63 ff. Ueber die mosaischen Erzählungen, z. B. von dem Sechstagewerke, von der Erschaffung des Weibes aus der Ribbe des Mannes, äussert sich Philo in diesem Sinne. *Τὸ ῥητὸν ἐπὶ τούτῳ μυθῶδές ἐστι*, sagt er von der letzteren Erzählung. Diess will zwar Hoffmann (S. 39) so deuten, dass es nur heissen soll: blos wörtlich aufgefasst, hätte die Geschichte Aehnlichkeit mit heidnischen Mythen; man müsse daher zu dieser Auffassung noch eine höhere hinzuthun. Allein dass vielmehr der geschichtliche Sinn hier durchaus verworfen wird, sieht jeder, der sich die Mühe nimmt, weiter zu lesen, indem nun folgt: *πῶς γὰρ ἂν παραδέξαιτό τις, ὅτι γέγονεν ἐκ πλευρᾶς ἀνδρὸς γυνή, ἢ συνόλως ἄνθρωπος*; (Leg. alleg. 1. Opp. ed. Mang. 1, 8. 70). Dieselbe Stellung ist in den Worten nicht zu verkennen: *Εὔηθες πάνυ τὸ οἴεσθαι, ἓξ ἡμέραις, ἢ καθόλα χρόνῳ, κόσμον γεγονέναι* (Ebendas. S. 44). — Vollends ohne alle Einsicht predigt Osiander (S. 10) über diesen Punkt.

Dafs sich neben dieser Erklärungsweise des A. T., welche, um die Reinheit des absoluten Inhalts zu retten, nicht selten die Form des historischen Geschehenseins aufgab, nicht auch die entgegengesetzte (euhemeristische) ausbildete, die Geschichte zwar stehen zu lassen, aber sie zu einer gemein-menschlichen zu entgöttern, erklärt sich aus dem supranaturalistischen Standpunkte, welchen die Juden immer festgehalten haben. Erst von den Christen ist auch diese Art der Auslegung über die Bücher des A. T. verhängt worden [5]).

§. 4.

Die allegorische Auslegung unter den Christen. Origenes.

Den Christen der ersten Zeit, welche vor der Feststellung des christlichen Kanon sich vorwiegend noch des A. T. als heiliger Urkunde bedienten, war eine allegorische Auslegung desselben noch weit mehr Bedürfnifs, da sie entschiedener als selbst die gebildetsten Juden über den A. T. lichen Standpunkt hinausgeschritten waren. Kein Wunder, dafs man fast allgemein in der ersten christlichen Kirche diese, schon unter den Juden übliche, Auslegungsweise sich aneignete. Am meisten aber bildete sie sich auch unter den Christen wieder in Alexandrien aus, wo sie vornehmlich an den Namen des Origenes geknüpft erscheint. Wenn Origenes überhaupt nach seiner anthropologischen Trichotomie der Schrift einen dreifachen Sinn zuschrieb, einen buchstäblichen als den leiblichen,

---

5) Eine ähnliche allegorische Auslegungsweise auch bei andern Völkern, bei Persern, Türken, weist Dörner nach, S. 126 f.; vgl. auch Kant, Religion innerhalb der Gränzen der blosen Vernunft. Drittes Stück, No. VI. Ueber eine euhemeristisch denkende Secte bei den Indiern s. Baur a. a. O. S. 322. Beiderlei Richtungen unter den Muhammedanern erwähnt Tholuck, die Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte, S. 4 ff.

einen moralischen als den psychischen, und einen mystischen als den pneumatischen [1]): so läſst er in der Regel zwar alle drei Arten des Sinnes, wiewohl mit verschiedenem Werthe, nebeneinander stattfinden; in einzelnen Fällen aber soll die buchstäbliche Auffassung auch gar keinen, oder nur einen verkehrten Sinn geben, um desto entschiedener den Leser zur Entdeckung des mystischen Gehaltes hinzutreiben. Von bloſser Herabsetzung des Wortsinns neben dem tieferen mag es verstanden werden, wenn Origenes öfters erinnert, der Zweck der biblischen Erzählungen sei nicht, uns alte Mähren zu berichten, sondern Lebensregeln uns zu ertheilen [2]); wenn er behauptet, bei manchen Geschichten würde die (bloſs) buchstäbliche Auffassung zum Ruin der christlichen Religion gereichen [3]); und wenn er auf das Verhältniſs der buchstäblichen und allegorischen Schriftauslegung den Spruch bezieht, daſs der Buchstabe tödte, der Geist aber lebendig mache [4]). Aber entschieden aufgegeben ist der Wortsinn, wenn es heiſst, den geistigen Bestandtheil habe jeder Abschnitt der Schrift, den leiblichen aber nicht jeder [5]); es liege oft eine pneumatische Wahrheit einer somatischen Lüge zum Grunde [6]); die Schrift habe manches

1) Homil. 5. in Levit. §. 5.

2) Homil. 2. in Exod. 3: *Nolite putare, ut saepe jam diximus, veterum vobis fabulas recitari, sed doceri vos per haec, ut agnoscatis ordinem vitae.*

3) Homil. 5. in Levit. 1: *Haec omnia, nisi alio sensu accipiamus quam literae textus ostendit, obstaculum magis et subversionem christianae religioni, quam hortationem aedificationemque praestabunt.*

4) contra Cels. 6, 70.

5) De principp. L. 4. §. 20: *πᾶσα μὲν (γραφὴ) ἔχει τὸ πνευματικόν, οὐ πᾶσα δὲ τὸ σωματικόν.*

6) Comm. in Joann. Tom. 10. §. 4: — *σωζομένη πολλάκις τῆ ἀληθοῦς πνευματικῆ ἐν τῷ σωματικῷ, ὡς ἂν εἴποι τις, ψεύδει* (Die fünf letzten Worte übersetzt Hoffmann, S. 42: er lügt so zu sagen).

lichgeschehene der Geschichte eingewebt, und derjenige müsse stumpfsinnig sein, der nicht von selbst bemerkte, daß Vieles in der Schrift als geschehen dargestellt sich finde, was nicht wirklich so sich ereignet habe [7]). Zu solchen, nur allegorisch zu verstehenden Erzählungen rechnete Origenes außer denjenigen, welche Gott zu sehr zu vermenschlichen schienen [8]), namentlich auch solche, in welchen von Personen, die sonst in ein genaues Verhältniß zu Gott gesetzt waren, anstößige Handlungen berichtet wurden [9]).

Doch nicht allein vom A. T. wich die christliche Bildung des Origenes so weit ab, daß er, um die Achtung vor demselben nicht aufgeben zu müssen, genöthigt war, mittelst einer allegorischen Erklärung den dadurch in seinem Bewußtsein gesetzten Widerspruch zu lösen: sondern auch im neuen Testamente fand er manches, seiner philosophischen Bildung so wenig Zusagende, daß er zu einem ähnlichen Verfahren auch mit dem N. T. sich veranlaßt fand. Ist doch, dachte er, das N. T. Werk desselben

---

7) De principp. 4, 15: *αἰνίττηται ἡ γραφὴ τῇ ἱστορίᾳ τὸ μὴ γενόμενον, πῇ μὲν μὴ δυνατὸν γενέσθαι, πῇ δὲ δυνατὸν μὲν γενέσθαι, ἃ μὴν γεγενημένον.* De principp. 4, 16: *καὶ τί δεῖ πλείω λέγειν; τῶν μὴ πάνυ ἀμβλέων μυρία ὅσα τοιαῦτα δυναμένων συναγαγεῖν, γεγραμμένα μὲν ὡς γεγονότα, ἃ γεγενημένα δὲ κατὰ τὴν λέξιν.*

8) De principp. 4, 16.

9) Homil. 6. in Genes. 3: *Quae nobis aedificatio erit, legentibus, Abraham, tantum patriarcham, non solum mentitum esse Abimelech regi, sed et pudicitiam conjugis proditisse? Quid nos aedificat tanti patriarchae uxor, si putetur contaminationibus exposita per conniventiam maritalem? Haec Judaei putent* (offenbar — wie schon aus der Beziehung des *putent* auf das vorangegangene *putetur* erhellt — dass sie so der Befleckung ausgesetzt worden; nicht, wie Hoffmann, S. 41., es dreht, dass dergleichen erbaulich sei), *et si qui cum eis sunt literae amici, non spiritus.*

Geistes, wie das alte, und dieser wird bei der Einrichtung von jenem nicht anders als bei der von diesem verfahren sein: dem buchstäblich Geschehenen Nichtgeschehenes einzuweben, um auf den geistigen Sinn hinzuweisen [10]). Ja selbst mit theilweise fabelhaften Erzählungen aus der profanen Geschichte und Mythologie stellt Origenes die evangelischen Berichte nicht undeutlich zusammen in der merkwürdigen Stelle, *contra Celsum* 1, 42., wo er sich folgendermafsen äufsert: „Fast bei jeder Geschichte, so wahr sie auch sein mag, ist es eine schwere, ja nicht selten unlösbare Aufgabe, sie als wirklich geschehen zu erweisen. Gesetzt nämlich, es läugnete Einer, dafs es einen troischen Krieg gegeben habe, namentlich wegen der in seine Geschichte verwebten Unmöglichkeiten, wie die Geburt des Achilleus von einer Meergöttin u. dgl.: wie wollten wir die Wirklichkeit desselben beweisen, besonders, gedrängt, wie wir wären, durch die offenbaren Erdichtungen, welche sich auf unbekannte Weise mit der allgemein angenommenen Kunde von dem Kampfe zwischen Hellenen und Troern verwoben haben? Nur diefs bleibt übrig: wer mit Verstand die Geschichte studiren, und sich von Täuschungen in derselben frei erhalten will, der wird überlegen, welchem Theile derselben er ohne Weiteres glauben dürfe, welchen er dagegen blos bildlich aufzufassen habe (*τίνα δὲ τροπολογήσει*), mit Rücksicht auf die Absicht der Referenten, und welchem er endlich, als aus Menschengefälligkeit geschrieben, ganz mifstrauen müsse. Diese Vorbemerkung wollte ich, schliefst Origenes, in Bezug auf die ganze in den Evangelien gegebene Geschichte Jesu machen,

---

10) De principp. 4, 16: *ἃ μόνον δὲ περὶ τῶν πρὸ τῆς παρουσίας ταῦτα τὸ πνεῦμα ᾠκονόμησεν, ἀλλ', ἅτε τὸ αὐτὸ τυγχάνον καὶ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς θεοῦ, τὸ ὅμοιον καὶ ἐπὶ τῶν εὐαγγελίων πεποίηκε καὶ ἐπὶ τῶν ἀποστόλων, ἐδὲ τούτων πάντη ἄκρατον τὴν ἱστορίαν τῶν προσυφασμένων κατὰ τὸ σωματικὸν ἐχόντων, μὴ γεγενημένων.* Vgl. Homil. 6. in Esaiam, No. 4.

nicht um zu blindem und grundlosem Glauben die Einsichtsvolleren aufzufordern, sondern um zu zeigen, dafs zum Studium dieser Geschichte Verstand und fleifsige Prüfung nöthig ist, und so zu sagen ein Eindringen in des Sinn der Schriftsteller, um ausfindig zu machen, in welcher Absicht ein Jedes von ihnen geschrieben sei." — Man sieht, hier ist Origenes beinahe über seinen sonstigen allegorischen Standpunkt hinaus auf den neueren mythischen übergegangen [11]). Hielt nun aber schon in Bezug auf das A. T. den Origenes theils die eigene Befangenheit im supranaturalistischen Standpunkte, theils die Furcht vor Anstofs in der orthodoxen Kirche, von weiterer Ausdehnung dieser Auffassungsweise zurück: so mufsten beide Gründe noch mehr beim N. T. wirken, und die Proben fallen daher äufserst kärglich aus, wenn man nun fragt, von welchen Erzählungen des N. T. Origenes die geschichtliche Wirklichkeit geläugnet habe, um die gotteswürdige Wahrheit festzuhalten. Denn was er im Verlaufe der angeführten Stelle beispielsweise anführt: buchstäblich liesse sich unter Andrem das nicht verstehen, dafs der Satan dem Herrn auf einem Berge alle Reiche der Welt gezeigt habe, da diefs für ein leibliches Auge unmöglich sei; das gibt eigentlich keine allegorische Erklärung, sondern nur eine andere Wendung des buchstäblichen Sinnes, welcher, statt von einer äufseren, von der inneren Thatsache einer Vision handeln soll. Auch sonst, selbst wo eine lockende Veranlassung war, den buchstäblichen Sinn gegen einen geistigen aufzuopfern, wie z. B. bei der Verfluchung des Feigenbaums [12]), geht Origenes nicht frei mit der Sprache heraus; am meisten noch bei der Geschichte von der Tempelreinigung, wo er das Verfahren Jesu, buch-

---

11) Diess hat auch Mosheim bemerkt in seiner Uebersetzung der Schrift des Origenes gegen Celsus, S. 94. Anmerk.

12) Comm. in Matth. Tom. 16, 26 ff.

stäblich gefafst, als anmafsend und tumultuarisch bezeichnet [13]). Ausdrücklich bemerkt er überdiefs, dafs des historisch Wahren in der Schrift immer noch weit mehr sei, als des blofs geistig zu Verstehenden [14]).

§. 5.

Uebergang zur neueren Zeit. Die Deisten und Naturalisten des 17ten und 18ten Jahrhunderts; der Wolfenbüttel'sche Fragmentist.

Hatte sich in der beschriebenen Weise die eine der Auslegungsarten entwickelt, welche, wie alle Religionsurkunden überhaupt, so auch die hebräischen und christlichen, in Bezug auf ihren geschichtlichen Theil erfahren mufsten, diejenige nämlich, welche das Göttliche in denselben anerkennt, aber das läugnet, dafs es sich in dieser unmittelbaren Weise geschichtlich verwirklicht habe: so bildete sich die andere Hauptform der Auslegung, welche eher geneigt ist, den geschichtlichen Hergang zuzugeben, nur aber denselben nicht als einen göttlichen, sondern als einen menschlichen fafst, zunächst bei den Gegnern des Christenthums, einem Celsus, Porphyrius, Julianus, aus, welche zwar viele Erzählungen der heiligen Geschichte als blofse Mährchen verwarfen, Manches jedoch, was von Moses, Jesus u. A. erzählt ist, als geschichtlich stehen liefsen, nur dafs sie es meistens als entsprungen aus gemeinen

---

13) Comm. in Joann. Tom. 10, 17.

14) De principp. 4, 19: πολλῷ γὰρ πλείονά ἐςι τὰ κατὰ τὴν ἱςορίαν ἀληθευόμενα τῶν προςυφανθέντων γυμνῶν πνευματικῶν. — Nach Origenes dauerte in der Kirche die Allegorie nur in der Art fort, dass sie den historischen Sinn unversehrt liess, und wo später von einem Aufgeben des Wortsinns die Rede ist, da ist nur ein Tropus oder Gleichniss gemeint. So, wenn noch Nicolaus von Lyra sagt (Prolog. 3): *Alicubi vero non habet (s. scr.) literalem sensum proprie loquendo, v. c. Judic.* 9, 8. (Fabel vom Dornbusch), *Matth.* 5, 30. (ärgert dich deine Hand).

Beweggründen, und bewerkstelligt durch groben Betrug oder gottlose Zauberei, erklärten.

Es ist übrigens hier auf einen Unterschied zu achten, welcher zwischen dem Eintritte dieser Auslegungsweisen in die heidnische und jüdische Religion auf der einen, und in die christliche auf der andern Seite stattfindet. Bei Hebräern und Griechen, deren Religion und heilige Literatur sich gleichmäfsig mit der Entwickelung der Nation gebildet hatte, trat die Differenz, welche die Quelle jener Auslegungsweisen ist, erst dann hervor, als die geistige Bildung des Volks dessen väterliche Religion zu überwachsen anfing, diese mithin ihrem Verfalle entgegenging. Das Christenthum hingegen trat in eine Welt von bereits fertiger Bildung, welche aufserhalb Palästina's die jüdisch-hellenistische und die griechische war, herein: und so mufste hier gleich Anfangs eine Differenz, nicht wie dort zwischen neuer Bildung und alter Religion, sondern umgekehrt zwischen der neuen Religion und der alten Bildung, sich hervorthun. Wie also im Heiden- und Judenthum das Aufkommen der allegorischen Auslegung ein Zeichen war, dafs diese Religionen bereits im Ableben begriffen waren: so zeigte in Bezug auf das Christenthum die Allegorie eines Origenes, wie der Widerspruch eines Celsus, vielmehr diefs, dafs die Welt in die neue Religion sich damals noch nicht gehörig eingelebt hatte. Als mit der Christianisirung des römischen Reichs und der Ueberwindung der grofsen Häresen das christliche Princip immer mehr alleinherrschend wurde; als die Schulen heidnischer Weisheit sich schlofsen, und ungebildete Germanenvölker sich der Kirche in die Lehre gaben: da war die langen Jahrhunderte der mittleren Zeit hindurch die Welt mit dem Christenthum nach Form und Inhalt befriedigt, und daher auch jene Auffassungsweisen fast spurlos verschwunden, welche einen Zwiespalt der Volks- oder Weltbil-

dung mit der Religion zur Voraussetzung haben [1]). In die Gediegenheit des Kirchenglaubens brachte die Reformation den ersten Bruch; sie war das erste Lebenszei-

---

1) Hoffmann (S. 47) hat sich sehr über den Sprung aufgehalten, welchen meine Genesis der mythischen Auslegung von dem dritten in das siebzehnte Jahrhundert mache, da doch, um als ein Ergebniss der bisherigen Entwickelung des Christenthums gerechtfertigt zu sein, jene Auslegung eine ununterbrochene Reihe von Vertretern durch alle Jahrhunderte der christlichen Kirche nachzuweisen im Stande sein müsste. Allein diese Forderung ist eine wahre Absurdität, und die Bereitwilligkeit, mit welcher sie von Andern, wie z. B. von Osiander (S. 11f.), ihrem Urheber nachgeredet worden ist, zeugt nur von der Gedankenlosigkeit, mit welcher der Eifer auch die schlechtesten Waffen ungeprüft sich anzueignen eilt. Meine historische Einleitung will von vorne herein nachweisen, wie im Heidenthum, Judenthum und Christenthum unter gewissen Umständen jedesmal gewisse Auslegungsweisen der heiligen Geschichten hervorgetreten seien. Nun wirft man mir vor, es sei eine unverzeihliche Lücke in diesem Nachweise, dass ich keine derartige Auslegung beizubringen wisse aus einem so grossen Zeitraume — ja wohl! aber in welchem eingestandenermassen jene Umstände fehlen, durch die, meiner ausdrücklichen Erklärung zufolge, die Entstehung jener Auslegungsweisen bedingt ist. Diese Umstände sind: eine merkliche Differenz zwischen der Geistesbildung der Bekenner einer Religion und demjenigen Standpunkte, auf welchem ihre heil. Urkunden verfasst sind; über die urchristliche Weltanschauung waren aber die christlichen Völker im Mittelalter nicht hinausgeschritten: mithin konnte nach meinem eigenen Kanon während dieses Zeitraums von jener Differenz und der aus ihr hervorgehenden Auslegung nicht die Rede sein; und mir vorwerfen, dass ich dieselbe hier nicht nachzuweisen wisse, ist ebenso klug, wie wenn man den Naturforscher, der etwa behauptet hätte, im 50ten, 60ten Lebensjahre des Menschen müssen gewisse Erscheinungen an seinem Organismus eintreten, durch die Bemerkung geschlagen zu haben meinte,

chen einer Bildung, die, wie vordem im Heiden- und Judenthum, so nunmehr innerhalb des Christenthums weit genug erstarkt und zur Selbstständigkeit herangediehen war, um eine Reaction gegen ihren mütterlichen Boden, die geltende Religion, zu unternehmen. Sofern diese Reaction nur erst gegen die herrschende Kirche ging, war sie das erhabene, aber schnell abgelaufene, Schauspiel der Reformation; in ihrer späteren Richtung auf die biblischen Urkunden hingegen trat sie zunächst in der Form der wüsten Revolutionsversuche des Deismus auf, geht aber in mannigfaltigem Formenwechsel bis auf die neueste Zeit herunter.

Bei den englischen Deisten und Naturalisten im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert, welche die Polemik der alten heidnischen Gegner des Christenthums nunmehr im Schoofse der Kirche erneuerten, ging Bestreitung der Aechtheit und Glaubwürdigkeit der Bibel und Herabwürdigung der darin erzählten Thatsachen zum Gemeinen bunt durcheinander. Während Toland [2]), Bolingbroke [3]) u. A. die Bibel für eine Sammlung unächter und fabelhafter Bücher erklärten: gaben sich Andere alle Mühe,

---

dass doch vom 20ten bis zum 50ten Jahre von dergleichen Erscheinungen nichts zu bemerken sei. — Dass übrigens, von einem höheren Standpunkte angesehen, die in jene mittlere Zeit fallende Entwicklung des christlichen Dogma mit der später hervorgetretenen Kritik Eine und ebendieselbe Reihe der Vermittlung des Glaubensinhaltes mit dem Selbstbewusstsein bildet, ein Process, der nur, wie früher die positive, so hernach die negative Seite hervorkehrte, — darauf hat der Rec. dieser Schrift in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik treffend aufmerksam gemacht (In der Rec. der Schriften über mein L. J., 1837. März. No. 42., S. 331 f.).

2) In seinem Amyntor, v. J. 1698, s. in Leland's Abriss deistischer Schriften, übersetzt von Schmidt, 1. Thl. S. 83 ff.

3) Bei Leland, 2. Thl. 1. Abth. S. 198 ff.

die biblischen Personen und Geschichten jedes Schimmers von höherem göttlichem Lichte zu berauben. So ist nach Morgan [4]) das Gesetz des Moses ein elendes System des Aberglaubens, der Blindheit und Sclaverei; die jüdischen Priester Betrüger; die Propheten Urheber der Zerrüttung und der Bürgerkriege in den beiden Königreichen. Die jüdische Religion kann nach Chubb [5]) unmöglich eine von Gott geoffenbarte sein, dessen moralischer Charakter in ihr nur entstellt ist durch die willkürlichen Gebräuche, die sie ihn vorschreiben läßt, durch seine vorgegebene Parteilichkeit für das jüdische Volk, und vor Allem durch den blutigen Befehl zur Ausrottung der kanaanitischen Völkerschaften. Auch gegen das N. T. wurden von diesen und andern Deisten Streifzüge unternommen: die Denkart der Apostel als eigennützig und gewinnsüchtig verdächtigt [6]); selbst der Charakter Jesu nicht geschont [7]), und namentlich die Auferstehung desselben geläugnet [8]). Das unmittelbarste Einschlagen des Göttlichen in das Menschliche im Leben Jesu, seine Wunder, machte besonders Thomas Woolston zum Gegenstand seiner Angriffe [9]), der auch durch die eigenthümliche Stellung noch besonders bemerkenswerth ist, welche er sich zwischen der alten allegorischen und der neuen naturalistischen Schrifterklärung gibt. Seine ganze Darstellung nämlich bewegt sich in der Alternative: wolle man die Wundererzählungen als

4) In seiner Schrift: the moral philosopher, 1737, s. Leland 1. Thl. S. 247 ff.

5) Posthumous Works, 2 Voll. 1748, bei Leland 1, 412 f.

6) Chubb, Posth. W. 1, 102 ff. Bei Leland 1, 481.

7) Ebend. 2, 269. Bei Leland 1, 425.

8) The resurrection of Jesus considered — by a moral philosopher. 1744. Leland 1, 330.

9) Six discourses on the miracles of our Saviour. Einzeln herausgegeben von 1727 — 1729. Nebst zwei Vertheidigungsschriften von den JJ. 1729 u. 30.

wirkliche Geschichte festhalten, so verlieren sie allen göttlichen Gehalt, und sinken zu ungereimten Streichen, elenden Possen, oder gemeinen Betrügereien herunter: wolle man daher das Göttliche in diesen Erzählungen nicht verlieren, so müsse man mit Aufopferung ihres geschichtlichen Charakters sie nur als geschichtartige Darstellungen gewisser geistlichen Wahrheiten fassen; wofür sofort die Autoritäten der gröfsten Allegoristen unter den Kirchenvätern, eines Origenes, Augustinus u. A. angeführt werden: so jedoch, dafs ihnen Woolston die Meinung unterstellt, als wollten sie, wie er, durch die allegorische Erklärung die buchstäbliche verdrängen; während sie doch, wenige Beispiele bei Origenes abgerechnet, beide Erklärungen nebeneinander bestehen zu lassen geneigt sind. Die Darstellungen Woolston's können Zweifel übrig lassen, auf welche der zwei von ihm einander gegenübergestellten Seiten er mit seiner eignen Ansicht gehöre; bedenkt man die Thatsache, dafs er, ehe er als Gegner des gewöhnlichen Christenthums hervortrat, sich mit allegorischer Schrifterklärung beschäftigte [10]): so könnte man diese für seine eigentliche Meinung ansehen; wogegen aber die Ausführungen über die Ungereimtheit des buchstäblichen Sinnes der Wundergeschichten mit solcher Vorliebe von ihm gegeben sind, und das Ganze mit ihrem frivolen Tone so sehr färben, dafs doch vermuthet werden mufs, der Deist wolle sich durch sein Dringen auf allegorische Deutung nur den Rücken sichern, um desto ungescheuter gegen den buchstäblichen Sinn losziehen zu können.

Auf deutschen Boden wurden diese Deistischen Einwürfe gegen die Bibel und die Göttlichkeit ihrer Geschichte hauptsächlich durch den Ungenannten (Reimarus) verpflanzt, dessen in der Wolfenbüttelschen Bibliothek aufgefundene Fragmente Lessing seit dem Jahr 1774 herauszugeben an-

10) Schröckh, Kirchengesch. seit der Reform. 6. Thl. S. 191.

fing. Sie betrafen, aufser Mehrerem, was gegen eine geoffenbarte Religion überhaupt gesagt war [11]), theils das alte [12]), theils das neue Testament [13]). In Bezug auf jenes fand dieser Verfasser die Männer, welchen dasselbe einen unmittelbaren Umgang mit Gott zuschreibt, so schlecht, dafs Gott durch ein solches Verhältnifs, seine Wirklichkeit angenommen, aufs Aeufserste compromittirt würde; die Ergebnisse dieses Umgangs aber, die vorgeblich göttlichen Lehren und Gesetze, so crafs und verderblich, dafs sie unmöglich Gott zugeschrieben werden können; die begleitenden Wunder endlich so ungereimt und unglaublich, dafs aus Allem zusammengenommen erhelle, der Umgang mit Gott sei nur vorgegeben, die Wunder Blendwerke gewesen, um gewisse, den Herrschern und Priestern vortheilhafte Gesetze in Vollzug zu setzen. So findet der Verf. an den Patriarchen und den ihnen angeblich zu Theil gewordenen göttlichen Mittheilungen, wie der an Abraham ergangenen Aufforderung zur Opferung seines Sohnes, Vieles auszusetzen; ganz besonders aber sucht er in einem langen Abschnitte den Moses mit aller Schmach eines Betrügers zu beladen, der die schändlichsten Mittel nicht gescheut habe, um sich zum despotischen Beherrscher eines freien Volkes zu machen. Zur Einleitung dieses Plans habe er Gotteserscheinungen erdichtet, und gött-

---

11) In Lessing's Beiträgen zur Geschichte und Literatur, das Fragment im dritten Beitrage, S. 195 ff., und im vierten Beitrage das erste Fragment S. 265 und das zweite S. 288.

12) In Lessing's viertem Beitrag das dritte und vierte Fragment, S. 366 u. 384, und die von Schmidt 1787 herausgegebenen übrigen noch ungedruckten Werke des Wolfenbüttelschen Fragmentisten.

13) In Lessing's Viertem Beitrag das fünfte Fragment, über die Auferstehungsgeschichte, und das Fragment über den Zweck Jesu und seiner Jünger, von Lessing besonders herausgegeben 1778.

liche Befehle zu Maſsregeln vorgegeben, welche, wie die Entwendung der Geräthe aus Aegypten und die Ausrottung der Bewohner Kanaans, sonst als Betrug, Straſsenraub, unmenschliche Grausamkeit, gebrandmarkt werden würden; nun aber durch das Hinzukommen der paar Worte: Gott hat es gesagt — plötzlich zu gotteswürdigen Handlungen gestempelt werden sollen. Ebensowenig vermag der Fragmentist in der neutestamentlichen Geschichte eine göttliche zu finden. Der Plan Jesu ist ihm ein politischer; sein Verhältniſs zum Täufer ein abgeredeter Handel, daſs der Eine den Andern dem Volk empfehlen solle; Jesu Tod ist eine von ihm keineswegs vorausgesehene Vereitelung seiner Absichten, ein Schlag, den seine Jünger nur durch das betrügerische Vorgeben seiner Auferstehung und eine schlaue Aenderung ihres Lehrsystems wieder gut zu machen wuſsten.

§. 6.

Die natürliche Erklärungsart der Rationalisten. Eichhorn. Paulus.

Während gegen die englischen Deisten von den dortigen zahlreichen Apologeten, und gegen den Wolfenbüttelschen Ungenannten von der groſsen Mehrheit deutscher Theologen die Realität der biblischen Offenbarung und das Göttliche in der israelitischen und urchristlichen Geschichte im supranaturalistischen Sinne festgehalten wurde: ergriff eine andere Klasse von Theologen in Deutschland einen neuen Ausweg. Wie nämlich bei der euhemeristischen Auffassung der alten Götterlehre der zwiefache Weg offen stand und auch eingeschlagen wurde, daſs man die Götter der Volksreligion entweder als gute und wohlthätige Menschen der Vorzeit, als weise Gesetzgeber und gerechte Fürsten nahm, welche eine dankbare Mit- und Nachwelt mit dem Glanze göttlicher Würde umgeben haben sollte; oder aber in ihnen schlaue Betrüger und grausame Tyrannen fand, welche sich, um das Volk sich un-

terthänig zu machen, in den Nimbus der Göttlichkeit gehüllt haben: so war auch bei der rein menschlichen Auffassung der biblischen Geschichte neben dem von den Deisten betretenen Wege, die Subjecte derselben für schlechte und betrügerische Menschen anzusehen, immer noch der andre übrig, jene Subjecte zwar der unmittelbaren Göttlichkeit entkleidet zu lassen, ihnen aber dafür die reine Menschheit ungeschmälert zuzugestehen; ihre Thaten zwar nicht als Wunder anzustaunen, ebensowenig aber als Blendwerke zu verschreien, sondern sie für natürliche zwar, aber sittlich untadelhafte Handlungen zu erklären. Während der dem kirchlichen Christenthum überhaupt feindliche Naturalismus zu jener ersteren Auffassungsweise geneigt sein mufste, so war auf die zweite der Rationalismus angewiesen, welcher innerhalb der Kirche verharren wollte.

Unmittelbar gegen jenen Naturalismus ist diese Ansicht von Eichhorn gekehrt worden in einer Beurtheilung des Wolfenbüttler Fragmentisten [1]). Eine unmittelbare göttliche Einwirkung, wenigstens in der A. T. lichen Urgeschichte, nicht anzuerkennen, darin ist Eichhorn mit dem Fragmentisten einverstanden. Die mythologischen Forschungen eines Heyne hatten seinen Gesichtskreis bereits so erweitert, dafs er einsah, wie eine solche Einwirkung entweder bei allen Völkern in ihrer Urzeit angenommen, oder bei allen geläugnet werden müsse [2]). Bei allen Völkern, bemerkte er, in Griechenland wie im Orient, ward alles Unerwartete und Unbegriffene auf die Gottheit

1) Recension der übrigen, noch ungedruckten, Werke des Wolfenbüttler Fragmentisten, in Eichhorn's allgemeiner Bibliothek, erster Band 1tes u. 2tes Stück.

2) Gegen diesen Satz und meine Billigung desselben haben u. A. Lange S. 8 ff. und die evangel. KZtg. 1836. Jul. S. 444 f. sich erklärt. Vergl. meine Gegenbemerkungen in den Streitschriften, 1ter Bd. 3tes Heft. S. 48 ff.

zurückgeführt; die weisen Männer dieser Völker lebten immer im Umgange mit höheren Wesen. Während man diese Darstellung (so gibt Eichhorn den Stand der Sache weiter an) in Bezug auf die hebräische Geschichte immer wörtlich und buchstäblich verstand, pflegte man bei Nichthebräern solche Erscheinungen bisher insgemein durch die Voraussetzung eines Betrugs und grober Lügen, oder entstellter und verdorbener Sagen, zu erklären. Offenbar aber, meint Eichhorn, fordere die Gerechtigkeit, Hebräer und Nichthebräer auf gleiche Weise zu behandeln, so dafs man entweder alle Nationen während ihres Kindheitszustandes mit den Hebräern unter gleichem Einflusse höherer Wesen stehen lassen, oder einen solchen Einflufs auf beiden Seiten in Abrede ziehen müsse. Denselben allgemein anzunehmen, sei bedenklich wegen des nicht selten irrigen Inhaltes der unter jenem Einflufs angeblich geoffenbarten Religionen; wegen der Schwierigkeit, aus jenem Zustande der Bevormundung heraus das Erstarken der Menschheit zur Selbstständigkeit zu erklären; endlich weil, je heller die Zeiten und zuverlässiger die Nachrichten werden, jene unmittelbaren Einflüsse der Gottheit immer mehr verschwinden. Wenn somit die Einwirkung höherer Wesen bei Hebräern wie bei andern Völkern geläugnet werden mufs: so scheint sich, nach Eichhorn, zuerst die Ansicht, welche man bisher auf das heidnische Alterthum anwendete, auch für die Urgeschichte des hebräischen Volkes darzubieten, dafs nämlich dem Vorgeben jener Offenbarungen Betrug und Lüge, oder den Berichten davon entstellte und verdorbene Sagen zum Grunde liegen; eine Ansicht, welche wirklich der Fragmentist gegen die A. T. liche Geschichte gewendet hat. Allein näher betrachtet, sagt Eichhorn, mufs man vor einer solchen Vorstellung erschrecken. Die gröfsten Männer der früheren Welt, die auf die Bildung ihrer Zeitgenossen so mächtig und wohlthätig gewirkt haben, sollten alle Betrüger gewesen sein, und

zwar ohne dafs es von den Mitlebenden bemerkt worden wäre?

Zu einer solchen Mifsdeutung wird man nach Eichhorn nur dadurch verleitet, dafs man es versäumt, jene alten Urkunden im Geiste ihrer Zeit aufzufassen. Freilich, wenn sie mit der philosophischen Präcision unserer jetzigen Schriftsteller redeten, so könnten wir nur entweder wirkliche göttliche Einwirkung, oder ein betrügliches Vorgeben einer solchen in ihnen finden. So aber, als Schriften aus einer unphilosophischen, kindlichen Zeit, reden sie unbefangen von göttlicher Einwirkung nach alterthümlicher Vorstellungs- und Ausdrucksweise: und so haben wir zwar keine Wunder anzustaunen, aber auch keinen Betrug zu entlarven, sondern nur die Sprache der Vorzeit in unsere heutige zu übersetzen. So lange das Menschengeschlecht, erinnert Eichhorn, dem wahren Ursprung der Dinge noch nicht auf den Grund gekommen war, leitete es Alles von übernatürlichen Kräften oder der Dazwischenkunft höherer Wesen ab; erhabene Gedanken, grofse Entschliefsungen, nützliche Erfindungen und Einrichtungen, vorzüglich auch lebhafte Träume, waren Einwirkungen der Gottheit, unter deren unmittelbarem Einflusse man zu stehen glaubte. Die Proben ausgezeichneter Kenntnisse und Geschicklichkeiten, mit welchen Einer das Volk in Erstaunen setzte, galten für Wunder, für Beweise übernatürlicher Kräfte und des besondern Umgangs mit höheren Wesen; und nicht nur das Volk war dieser Meinung, sondern auch jene ausgezeichneten Männer selbst liefsen sich keinen Zweifel dagegen beifallen, und rühmten sich mit voller Ueberzeugung eines geheimen Umgangs mit der Gottheit. Gegen den Versuch, alle Erzählungen der mosaischen Geschichte in natürliche Ereignisse aufzulösen, kann Niemand etwas haben, bemerkt Eichhorn, und gibt damit die Vordersätze des Wolfenbüttler Fragmentisten zu: aber daraus zu folgern, dafs Moses

ein Betrüger gewesen, diesen Schlufssatz des Fragmentisten erklärt er für eine Uebereilung und Ungerechtigkeit. So nahm Eichhorn, wie die Naturalisten, der biblischen Geschichte ihren unmittelbar göttlichen Inhalt, nur dafs er den übernatürlichen Schein, welcher dieselbe umkleidet, nicht mit jenen aus absichtlich trügerischer Färbung, sondern als von selbst entstanden durch die alterthümliche Beleuchtung erklärte.

Nach diesen Grundsätzen suchte nun Eichhorn die Geschichten eines Noah, Abraham, Moses, natürlich zu erklären. Im Lichte ihrer Zeit betrachtet, sei die Berufung des Letzteren nichts Anderes gewesen, als dafs dieser Patriot den lange gehegten Gedanken, sein Volk zu befreien, als er ihm im Traume mit erneuter Lebendigkeit wiederkehrte, für eine göttliche Eingebung hielt; das Rauchen und Brennen des Sinai bei seiner Gesetzgebung war weiter nichts als ein Feuer, welches er, um der Einbildungskraft seines Volkes zu Hülfe zu kommen, auf dem Berge anzündete, womit zufällig noch ein starkes Gewitter zusammentraf; das Leuchten seines Angesichts endlich war eine natürliche Folge grofser Erhitzung, was mit dem Volke auch Moses selbst, weil er dessen wahre Ursache nicht kannte, für etwas Göttliches hielt. — Sparsamer war Eichhorn in Anwendung dieser Erklärungsweise auf das N. T., und es waren hauptsächlich nur einige Erzählungen aus der Apostelgeschichte, welche er derselben zu unterwerfen sich erlaubte, wie das Pfingstwunder [3]), die Bekehrung des Apostels Paulus [4]) und die zahlreichen Engelerscheinungen [5]). Auch hier führt er Alles auf die bildliche Sprache der Bibel zurück, in welcher, was z. B. den letzten Punkt betrifft, bald ein glückliches Ungefähr ein rettender, bald

3) Eichhorn's allgem. Bibliothek. 1. B. 1, 91 ff. 2, 757 ff. 3, 225 ff.
4) Ebend. 6. Bd. S. 1 ff.
5) Ebend. 3. Bd. S. 381 ff.

eine geistige Freudigkeit ein grüfsender, bald eine innere Beruhigung ein tröstender Engel genannt worden sei. In Bezug auf die Evangelien werden wir unten das Auffallende sehen, dafs Eichhorn theils die richtige Einsicht in die Unzulässigkeit der natürlichen Erklärung hatte, theils bei manchen Erzählungen selbst zu einer höheren fortgeschritten war.

Viele Schriften in ähnlichem Geiste erschienen, welche zum Theil auch das neue Testament in den Kreis ihrer Erklärungen zogen [6]; aber den vollen Ruhm eines christlichen Euhemerus sollte sich erst Dr. Paulus erwerben in seinem von 1800 an erschienenen Evangelien-Commentare. Gleich in der Einleitung dieses Werkes [7] stellt er als die erste Anforderung an den Forscher der biblischen Geschichte hin, zu unterscheiden, was in derselben Factum und was Urtheil sei? Factum ist ihm dasjenige, was den bei einer Begebenheit betheiligten Personen als äufsere oder innere Erfahrung gegeben war; Urtheil die Art, wie sie oder die Erzähler jene Erfahrung deuteten und auf ihre vermeintlichen Ursachen zurückführten. Diese beiden Bestandtheile mischen und verschlingen sich nun aber nach Paulus sowohl in den ursprünglich Betheiligten als in den Nacherzählern und Geschichtschreibern leicht so, dafs das Urtheil vom Factum nicht mehr unterschieden, und mit eben der historischen Sicherheit wie dieses geglaubt und weiter erzählt wird; eine Vermengung, welche sich besonders auch in den geschichtlichen Büchern des N. T. zeigt, da zur Zeit Jesu noch immer die Neigung herr-

---

6) Z. B. Eck, Versuch über die Wundergeschichten des N. T. 1795. (Venturini) die Wunder des N. T. in ihrer wahren Gestalt für ächte Christusverehrer, 1799.

7) 1. Bd. S. 5 ff. Vgl. das exegetische Handbuch über die drei ersten Evangelien (eine neue, verbesserte, Auflage des Commentars) 1830 — 33. 1. Bd. 1. Abthl. S. 4 ff.

nend war, jedes auffallende Erlebnifs sofort von einer nichtbaren, übermenschlichen Ursache abzuleiten. Die Hauptaufgabe des pragmatischen Historikers, namentlich in Bezug auf das N. T., ist daher, diese beiden so eng verwebenen, und doch so verschiedenartigen Bestandtheile zu sondern, und aus der Hülle von persönlichen und Zeitansichten den reinen Kern des Factums herauszuschälen. Das Verfahren, welches er hiebei zu Hülfe zu nehmen hat, ist, wo ihm keine reiner gehaltene Relation als berichtigende Parallele zu Gebote steht, diefs, dafs er sich auf den Schauplatz der Begebenheiten und in den Standpunkt der Zeit möglichst lebhaft versetze, und von diesem aus die Erzählung durch Voraussetzung erklärender Nebenumstände zu ergänzen suche, welche der Erzähler selbst, in seinem supranaturalistischen Urtheil befangen, oft nicht einmal angedeutet hat. In welcher Weise diesen Grundsätzen zufolge Paulus in seinem Commentar und neuerlich auch in seiner Schrift über das Leben Jesu [8]) die neutestamentliche Geschichte behandelt hat, ist bekannt. Indem er die historische Wahrheit der Erzählungen durchaus festhält, und einen engen chronologischen und pragmatischen Zusammenhang in die evangelische Geschichte zu bringen strebt, entzieht er derselben jeden unmittelbar göttlichen Gehalt, und läugnet jedes übernatürliche Einwirken höherer Kräfte. Nicht der Sohn Gottes im Sinne der kirchlichen Ansicht ist ihm Jesus, sondern ein weiser und tugendhafter Mensch, und nicht Wunder sind es, die er vollbringt, sondern Thaten bald der Freundlichkeit und Menschenliebe, bald der ärztlichen Geschicklichkeit, bald auch des Zufalls und guten Glückes [9]).

---

8) Heidelberg 1828. 2 Bde.

9) Wie sich unter den Vorläufern von Paulus besonders Bahrdt bemerklich machte (durch seine Briefe über die Bibel im Volkstone, seit 1782), so fand er einen Nacharbeiter ähnlicher

Eine nothwendige Voraussetzung bei dieser Eichhornisch-Paulus'schen Auffassung der biblischen Geschichte ist, dafs die Urkunden derselben, die A. und N. T. lichen Schriften, sehr genau und treu, also auch sehr bald nach den erzählten Begebenheiten, wo möglich von Augenzeugen, verfafst sein müssen. Denn soll sich in einer Erzählung das ursprüngliche Factum von dem beigemischten Urtheil sicher unterscheiden lassen: so mufs der Bericht noch sehr rein und ursprünglich sein; bei einem später entstandenen, minder urkundlichen, hätte ich ja keine Bürgschaft, ob nicht auch das, was ich für den thatsächlichen Kern halte, nur der Meinung und Sage angehörte? Daher suchte Eichhorn die Abfassung, namentlich auch der A. T. lichen Schriften, so nahe als möglich zu der Zeit der Begebenheiten hinanzurücken; wobei ihm und den mit ihm gleichdenkenden Theologen selbst das Widernatürlichste, wie z. B. die Voraussetzung der Abfassung des Pentateuchs auf dem Zug durch die Wüste [10]), nicht zu hart war. Doch erlaubte sich der genannte Kritiker, wenigstens bei einigen Theilen des A. T., wie z. B. bei

---

Art in Venturini, dem Verfasser der natürlichen Geschichte des grossen Propheten von Nazaret (seit 1800), ein Werk, dessen spätere Theile auch im Einzelnen nach dem Paulus'schen Commentar gearbeitet sind. Es ist schief, wenn man diese beiden Schriften ohne Weiteres mit dem Wolfenbüttler Fragmentisten zusammenstellt: sie gehören wesentlich zu der Paulus'schen Richtung; denn ihre Tendenz geht gleicherweise dahin, im Leben Jesu Alles als natürlich darzustellen, ohne doch seiner Würde als weisen und edeln Mannes etwas zu vergeben; ihr Romanhaftes aber verhält sich zu der Darstellung von Paulus nur als eine noch grössere Willkür in Einschiebung selbsterdachter Mittelursachen. Namentlich Bahrdt erklärt sich ausdrücklich gegen den Fragmentisten, Briefe u. s. w. 1tes Bändchen, 14ter Brief.

10) Allgem. Biblioth. Bd. 1. S. 64.

dem Buche der Richter, die Bemerkung, die in demselben enthaltenen Berichte seien nicht gleich Anfangs aufgezeichnet worden, sondern der Geschichtschreiber habe seine Leiden im Nebel der verflossenen Zeit gesehen, in welchem sie leicht zu Riesengestalten sich haben vergröfsern können. Einer von ihm selbst wahrgenommenen, oder ihm wenigstens nahe gelegenen Begebenheit freilich würde nur derjenige Geschichtschreiber einen glänzendern Anstrich geben, welcher geflissentlich auf Kosten der Wahrheit unterhalten wollte. Ganz anders, wenn eine Geschichte längst vergangen sei. Da finde sich die Einbildungskraft nicht mehr durch den Widerstand der festen Gestalt historischer Wirklichkeit gehemmt, sondern durch die Vorstellung, dafs in früheren Zeiten Alles besser und gröfser gewesen, ihren Schwung verstärkt, und der Schriftsteller werde zu höheren Ausdrücken und einer verherrlichenden Sprache hingerissen. Am wenigsten sei diefs dann zu vermeiden, wenn der spätere Concipient seine Erzählung aus dem Munde der Vorwelt niederschreibe, und die abenteuerlichen Thaten und Schicksale der Vorfahren, welche der Vater dem Sohne, dieser dem Enkel, in begeisterter Sprache überliefert, und Dichter mit poetischem Schmucke umgeben hatten, in eben dieser erhöhten Ausdrucksweise schriftlich verzeichne [11]). Uebrigens auch bei dieser Ansicht von einem Theile der A. T. lichen Bücher glaubte Eichhorn den historischen Boden noch nicht zu verlieren, sondern getraute sich noch immer, über Abzug der mehr oder minder starken traditionellen Zuthaten den natürlichen Geschichtsverlauf herausbekommen zu können.

Doch bei Einer A. T. lichen Erzählung wenigstens ist der Meister der natürlichen Erklärungsweise für das A. T. über diese zu einer höhern hinausgeschritten: nämlich

11) a. a. O. S. 294. Vergl. Einleitung in das A. T. 3ter Band. S. 23 ff. der vierten Ausg.

bei der Geschichte der Schöpfung und des Sündenfalls. Hatte er in seiner so einflufsreich gewordenen Urgeschichte [12]) die erstere Erzählung gleich Anfangs für Poësie erklärt: so hatte er von der letzteren damals noch behauptet, wir haben an ihr keine Mythologie, keine Allegorie, sondern wahre Geschichte, und diese geschichtliche Grundlage bestimmte er nach Abzug alles Uebernatürlichen dahin, dafs die menschliche Natur in ihren ersten Anfängen durch den Genufs einer giftigen Frucht zerrüttet worden sei [13]). Er fand es zwar an sich wohl möglich, und durch zahlreiche Beispiele aus der Profangeschichte bestätigt, dafs an der Spitze rein historischer Erzählungen eine mythische stehen könnte: aber durch eine supranaturalistische Vorstellung schlug er in Bezug auf die Bibel diese Möglichkeit wieder nieder, indem er es der Gottheit unwürdig fand, in ein Buch, das so unläugbare Spuren des Ursprungs von ihr enthalte, ein mythologisches Fragment einrücken zu lassen. Später indessen [14]) erklärte Eichhorn selbst, dafs er nun über Genes. 2. und 3. in vielen Stücken anders denke, indem er jetzt in jenem Abschnitte, statt historischer Nachrichten von einer Vergiftung, vielmehr das mythisch eingekleidete Philosophem finde, wie die Sehnsucht nach einem besseren Zustande, als der, in welchem man sich befinde, die Quelle alles Uebels in der Welt sei. So zog Eichhorn wenigstens an diesem Punkte vor, lieber die Geschichte aufzugeben, um die Idee festzuhalten, als mit Aufopferung jedes höheren

---

12) Zuerst erschienen im vierten Theil des Repertoriums für biblische und morgenländische Literatur, später mit Anmerkungen herausgegeben von Gabler, von 1790 an.

13) Eichhorn's Urgeschichte, herausgegeben von Gabler, 3. Thl. S. 98 ff.

14) Allgem. Biblioth. 1. Bd. S. 989., und Einleitung in das A. T. 3. Thl. S. 82.

Gedankeninhalts an der Geschichte festzukleben. Im Uebrigen blieb er jedoch mit Paulus u. A. dabei, das Wunderhafte in der heiligen Geschichte für ein Gewand zu nehmen, das man nur abziehen dürfe, um die reine historische Gestalt hervortreten zu sehen.

§. 7.

Kant's moralische Interpretation.

Unter diesen natürlichen Auslegungen, welche das Ende des 18ten Jahrhunderts in reicher Fülle hervorbrachte, war es ein merkwürdiges Zwischenspiel, mit Einem Male die alte allegorische Erklärung der Kirchenväter heraufbeschworen zu sehen in Kant's moralischer Schriftauslegung. Ihm, als Philosophen, war es nicht, wie den rationalistischen Theologen, um eine Geschichte, sondern, wie den Alten, in der geschichtlichen Hülle um eine Idee zu thun, wenn er gleich diese Idee nicht wie jene als absolute, sowohl theoretische als praktische, sondern einseitig als praktische, als moralisches Sollen, und dadurch mit der Endlichkeit behaftet, auffaſste, auch als das diese Ideen in den biblischen Text hineinlegende Subject nicht den göttlichen Geist, sondern den des philosophischen Schriftauslegers, oder in einer tieferen Andeutung die moralische Anlage in den Verfassern jener Bücher selbst, bestimmte. Kant beruft sich darauf [1]), daſs es mit allen alten und neuen, zum Theil in heiligen Büchern abgefaſsten, Glaubensarten jederzeit so sei gehalten worden, daſs verständige und wohldenkende Volkslehrer sie so lange gedeutet haben, bis sie dieselben ihrem wesentlichen Inhalte nach mit den allgemeinen moralischen Glau-

1) Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft, drittes Stück. No. VI: Der Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben.

bensätzen in Uebereinstimmung brachten. So haben es die Moralphilosophen unter den Griechen und Römern mit ihrer fabelhaften Götterlehre gemacht, dafs sie den gröbsten Polytheismus doch zuletzt als blofse symbolische Vorstellung der Eigenschaften des Einen göttlichen Wesens umzudeuten, und den mancherlei lasterhaften Handlungen ihrer Götter, den wildesten Träumereien ihrer Dichter, einen mystischen Sinn unterzulegen wufsten, um den Volksglauben, welchen zu vertilgen nicht ersprieſslich war, einer moralischen Lehre nahe zu bringen. Auch das spätere Judenthum, und selbst das Christenthum, bestehe aus solchen zum Theil sehr gezwungenen Deutungen, übrigens zu unzweifelhaft guten und für alle Menschen nothwendigen Zwecken. Nicht minder wissen die Muhammedaner den üppigen Beschreibungen ihres Paradieses einen geistigen Sinn unterzulegen, und dasselbe thun die Inder mit ihren Veda's, wenigstens für den aufgeklärteren Theil ihres Volkes. Ebenso müssen nun nach Kant die christlichen Religionsurkunden des A. u. N. T. durchgängig zu einem Sinne gedeutet werden, welcher mit den allgemeinen praktischen Gesetzen einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt, und es mufs diese Deutung, sollte sie auch, scheinbar oder wirklich, dem Texte Gewalt anthun, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden, welche, wie namentlich auch bei manchen biblischen Geschichten der Fall ist, entweder schlechterdings nichts für die Moralität in sich enthält, oder den moralischen Triebfedern wohl gar entgegenwirkt. So werden z. B. die racheschnaubenden Ausdrücke mancher Psalmen gegen Feinde auf die Begierden und Leidenschaften umgedeutet, welche wir allerdings streben müssen, nachgerade alle unter den Fufs zu bringen, und das Wundervolle, was im N. T. von Jesu Herabkunft vom Himmel, seinem Verhältnifs zu Gott u. s. f., gesagt ist, wird als bildliche Bezeichnung des Ideals der gottwohlgefälligen

Menschheit genommen [2]). Dafs eine solche Deutung möglich ist, ohne eben immer wider den buchstäblichen Sinn jener Urkunden des Volksglaubens allzusehr zu verstofsen, kommt nach KANT's tiefer gehender Bemerkung daher, weil lange vor diesem letzteren die Anlage zur moralischen Religion in der menschlichen Vernunft verborgen lag, wovon zwar die ersten rohen Aeufserungen blofs auf gottesdienstlichen Gebrauch ausgegangen seien, und zu diesem Behufe selbst jene angeblichen Offenbarungen veranlafst, hiedurch aber auch etwas von dem übersinnlichen Charakter ihres Ursprungs selbst in jene Dichtungen, obwohl unvorsätzlich, gelegt haben. Auch gegen den Vorwurf der Unredlichkeit glaubt KANT diese Auslegungsweise durch die Bemerkung schützen zu können, dafs sie ja keineswegs behaupte, der Sinn, welchen sie den heiligen Büchern jetzt gebe, sei von ihren Verfassern auch durchaus so beabsichtigt worden, sondern dieses lasse sie dahingestellt, und spreche für sich nur die Möglichkeit an, dieselben auch auf ihre Art zu deuten.

Wenn KANT auf diese Weise aus den biblischen Schriften auch ihrem geschichtlichen Theile nach moralische Gedanken herauszudeuten suchte, ja diese Gedanken *selbst* als die objective Grundlage jener Geschichten anzuerkennen geneigt war: so nahm er doch einestheils diese Gedanken nur aus sich und der Bildung seiner Zeit, wefswegen er nur in seltenen Fällen annehmen konnte, sie haben wirklich schon bei den Verfassern jener Schriften zum Grunde gelegen; anderntheils unterliefs er eben defswegen nachzuweisen, wie sich jene Gedanken zu diesen symbolischen Darstellungen verhalten, wie es komme, dafs jene in diesen sich ausgeprägt haben.

---

2) Zweites Stück, erster Abschnitt, a und b.

§. 8.

Entstehung der mythischen Auffassungsweise der heiligen Geschichte, zunächst in Bezug auf das A. T.

Bei einem so unhistorischen Verfahren auf der einen Seite und einem so unphilosophischen auf der andern konnte um so weniger stehen geblieben werden, je mehr das immer allgemeiner und erfolgreicher betriebene mythologische Studium auch auf die Ansicht von der biblischen Geschichte einen Einfluſs äuſserte. Wenn schon Eichhorn für hebräische und nichthebräische Urgeschichte gleiche Behandlung verlangt hatte: so verschwand diese Gleichheit immer mehr, je mehr man für die profane Urgeschichte den mythischen Gesichtspunkt ausbildete, für die hebräische aber bei der natürlichen Erklärungsweise stehen blieb. Und Paulus konnten es doch nicht Alle nachthun, welcher die Consequenz der Behandlung dadurch herstellte, daſs er, wie die biblischen, so auch die zur Vergleichung sich bietenden griechischen Sagen natürlich zu erklären sich geneigt zeigte: sondern man half lieber auf der andern Seite, und fing an, auch manche biblische Erzählungen als Mythen zu betrachten. Nachdem schon Semler von einer Art von jüdischer Mythologie gesprochen, und die Erzählungen von Simson und der Esther geradezu Mythen genannt hatte [1]; nachdem Eichhorn in der angegebenen Weise vorangegangen war: wurde sofort durch Gabler [2], Schelling [3] u. A. der Begriff des Mythus als ein ganz allgemein, für alle älteste Geschichte, heilige wie profane, gültiger aufgestellt, nach dem Heyne'-

1) Ausführliche Erklärung über theol. Censuren, Vorrede. Von freier Untersuchung des Kanon, 2, S. 282. Nachgewiesen von Tholuck, S. 14 f.

2) In der Einleitung zu Eichhorn's Urgesch. 2, S. 481 ff. (1792).

3) Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt. In Paulus Memorabilien 5. Stück S. 1 ff. (1793).

schen Grundsatze: *a mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit* [4]), und Bauer wagte es sogar, mit einer „hebräischen Mythologie des alten und neuen Testaments" aufzutreten (1820). Die älteste Geschichte aller Völker, meint Bauer, sei mythisch: warum sollte die hebräische allein eine Ausnahme machen? da vielmehr der Augenschein der heiligen Bücher zeige, dafs auch sie mythische Bestandtheile enthalten. Eine Erzählung nämlich ist, wie Bauer nach Gabler und Schelling ausführt, als Mythus erkennbar, wenn sie aus einer Zeit stammt, in der es noch keine schriftlich verzeichnete Geschichte gab, sondern die Thatsachen nur durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt wurden [5]); wenn darin entweder schlechthin unerfahrbare Gegenstände, wie Begebenheiten aus einer übersinnlichen Welt, oder doch beziehungsweise unerfahrbare, bei welchen der Umstände wegen Niemand Zeuge sein konnte, in geschichtartiger Weise berichtet werden; oder endlich, wenn die Erzählungen ins Wunderbare verarbeitet und in einer symbolischen Sprache vorgetragen sind. Solche Erzählungen nun finden sich auch in der Bibel nicht wenige vor, und dafs man auf dieselben den Begriff des Mythischen nicht anwenden wolle, habe seinen Grund nur in falschen Vorstellungen einerseits von dem Wesen des Mythus, andrer-

4) Ad Apollod. Athen. Biblioth. notae, p. 3 f.

5) Sofern mündliche Ueberlieferung durch nur wenige Mittelglieder mehr historische Sicherheit gewähre, beruft sich für die Glaubwürdigkeit der A. T. lichen Urgeschichte neuestens wieder Hoffmann auf das hohe Lebensalter der frühsten Menschen, vermöge dessen Adam noch 156 Jahre zugleich mit Lamech, dem Vater Noah's, gelebt habe, Noah noch 60 Jahre mit Abraham, die 300 Jahre aber zwischen Jakob und Moses durch nur 3—4 Generationen ausgefüllt gewesen seien (S. 54). Man weiss in der That nicht recht, wie man eine solche Berufung eigentlich zu nehmen hat.

seits von dem Charakter der biblischen Bücher. In ersterer Hinsicht verwechsle man Mythen mit Fabeln, vorsätzlichen Lügen und willkürlichen Erdichtungen, statt dieselben als die nothwendigen Träger der ersten Regungen des menschlichen Geistes erkennen zu lernen; in der andern Rücksicht sei es freilich, den Inspirationsbegriff vorausgesetzt, unwahrscheinlich, dafs Gott von Thatsachen oder Ideen mythische statt der eigentlichen Darstellungen eingegeben haben sollte: allein die genauere Betrachtung der biblischen Schriften zeige, dafs der Begriff ihrer Inspiration, weit entfernt, ihre mythische Auffassung zu hindern, vielmehr selbst nur ein mythischer sei [6].

Dafs man in den ältesten Denkmalen der jüdischen und christlichen Religion nicht ebenso, wie in den heidnischen Religionen, Mythen anerkennen wolle, erklärte Wegscheider geradezu theils aus der Unbekanntschaft so Vieler mit den Fortschritten der historischen und philosophischen Wissenschaften, theils aus einer gewissen Aengstlichkeit, welche Dinge, die offenbar dieselben seien, doch nicht mit dem gleichen Namen zu nennen wage. Zugleich erklärte er es für unmöglich, ohne Anerkennung von Mythen in der heiligen Schrift und Unterscheidung ihres wahren Gehalts von der unhistorischen Form das göttliche Ansehen der Bibel gegen die Einwürfe und Spöttereien ihrer Gegner mit Erfolg zu vertheidigen [7].

Bestimmte man hienach von Seiten der genannten Forscher den Mythus im Allgemeinen als Darstellung einer Begebenheit oder eines Gedankens in geschichtlicher, aber durch die sinnliche, phantasiereiche Denk- und Sprechweise des Alterthums bestimmter Form: so unterschied man zugleich verschiedene Arten von Mythen [8].

---

6) Bauer's hebr. Mythol. 1. Band. Einleitung.

7) Institutiones theol. chr. dogm. §. 42.

8) Vgl. ausser den Genannten noch Ammon, Progr. quo inquiri-

Die einen seien historische Mythen, d. h. Erzählungen wirklicher Begebenheiten, nur gefärbt durch die alterthümliche, Göttliches mit Menschlichem, Natürliches mit Uebernatürlichem vermengende Denkart; es gebe aber auch philosophische Mythen, oder solche, welche einen blofsen Gedanken, ein Philosophem oder eine Zeitidee, in Geschichte einkleiden; überdiefs aber können beide Arten theils sich mischen, theils durch dichterische Ueberarbeitung zu poetischen Mythen werden, bei welchen hinter der phantasiereichen Umhüllung so ursprüngliches Factum wie Idee beinahe verschwinden. Zwischen diesen verschiedenen Arten von Mythen ist die Unterscheidung defswegen schwierig, weil auch diejenigen, welchen blofses Raisonnement zu Grunde liegt, mit gleichem historischem Anspruche, wie die auf geschichtlichem Grunde ruhenden, auftreten; doch geben die genannten Gelehrten auch für diese Unterscheidung einige Regeln an. Vor Allem müsse man darauf sehen, ob und was für ein Zweck der Erzählung sich entdecken lasse. Wo gar kein Zweck sichtbar sei, um dessen willen die Sage erdichtet sein könnte: da werde Jedermann den historischen Mythus finden. Entsprechen aber alle Hauptumstände einer Erzählung der Versinnlichung einer bestimmten Wahrheit: so sei der Zweck der Erzählung sicher nur eben dieser, und der Mythus somit ein philosophischer. Die Mischung des historischen und philosophischen Mythus sei besonders daran kenntlich, wenn sich das Bestreben zeige, gewisse Thatsachen aus ihren Ursachen abzuleiten. Dafs Geschichtliches zum Grunde liege, lasse sich in manchen Fällen auch durch anderweitige Nachrichten erweisen: bisweilen stehen gewisse Angaben eines Mythus mit einer

---

tur in narrationum de vitae Jesu Christi primordiis fontes etc. in Pott's und Ruperti's Sylloge Comm. theol. No. 5., und Gabler's n. theol. Journal 5. Bd. S. 33 und 397.

bekannten wahren Geschichte in genauer Verbindung; oder trage er in sich selbst unverkennbare Spuren der Wahrscheinlichkeit: so dafs der Kritiker zwar die Einkleidung verwerfen, doch aber die Grundlage als geschichtlich festhalten könne. Am schwersten fiel es, den sogenannten poetischen Mythus zu unterscheiden, und Bauer weifs nur das negative Kriterium anzugeben: wenn einerseits die Erzählung so wunderbar klinge, dafs die Begebenheit sich unmöglich so habe zutragen können, andererseits aber doch kein Zweck erkennbar sei, einen bestimmten Gedanken zu versinnlichen: so sei zu vermuthen, dafs die ganze Erzählung der Phantasie eines Dichters ihren Ursprung zu danken habe. In Bezug auf sämmtliche Mythen macht besonders die Schelling'sche Abhandlung auf das Kunstlose und Unbefangene in ihrer Entstehung aufmerksam, indem sie theils von den historischen Mythen bemerkt, dafs das Ungeschichtliche in denselben nicht künstliches Erzeugnifs absichtlicher Erdichtung sei, sondern sich im Laufe der Zeit und Ueberlieferung von selbst eingeschlichen habe; theils in Bezug auf die philosophischen erinnert, dafs nicht allein zum Behuf eines sinnlichen Volks, sondern auch zu ihrem eigenen Behufe die ältesten Weisen das Gewand der Geschichte für ihre Ideen gewählt haben, um in Ermangelung abstracter Begriffe und Ausdrücke das Dunkle ihrer Vorstellung durch eine sinnliche Darstellung aufzuhellen.

Da dem früher Bemerkten zufolge die natürliche Deutung namentlich der A. T.lichen Geschichte nur so lange sich halten konnte, als die Urkunden derselben für ganz oder nahezu gleichzeitig mit den Begebenheiten galten: so sind die Männer, welche die letztere Meinung umgestofsen haben, Vater und de Wette, zugleich diejenigen gewesen, durch welche die mythische Ansicht jener Geschichte fester begründet worden ist. So wird nach

der Bemerkung des Ersteren[9]) der eigenthümliche Charakter der Nachrichten im Pentateuch erst dann begreiflich, wenn man annimmt, dafs dieselben nicht von Augenzeugen herrühren, sondern durch die Hand der Tradition hindurchgegangen seien. Dann nur fallen uns nicht mehr die deutlichen Spuren einer späteren Zeit, nicht mehr die zu grofsen Zahlangaben, nebst andern Unrichtigkeiten und Widersprüchen, nicht mehr das Helldunkel auf, welches über manchen Begebenheiten schwebt, nicht mehr Vorstellungen, wie die, dafs die Kleider der Israeliten während des Zugs durch die Wüste nicht veraltet sein sollen. Namentlich kann, nach Vater, das Wunderbare nur dann aus dem Pentateuch ohne Gewalt gegen den ursprünglichen Sinn der Schriftsteller wegerklärt werden, wenn man der Tradition einen grofsen Antheil an der Darstellung jener Begebenheiten zuschreibt.

Noch entschiedener als Vater hat sich de Wette gegen die natürliche und für die mythische Auffassungsweise gewisser Theile des A. T. erklärt. Um die Glaubwürdigkeit eines Berichtes zu prüfen, sagt er[10]), mufs man zuerst die Tendenz des Erzählers untersuchen. Will er nicht reine Geschichte erzählen, auf etwas Anderes wirken, als auf die historische Wifsbegierde, will er ergetzen, rühren, eine philosophische oder religiöse Wahrheit anschaulich machen: so hat sein Bericht keinen historischen Werth. Selbst wenn sich der Erzähler nur einer geschichtlichen Tendenz bewufst ist, kann er doch vielleicht nicht auf dem historischen Standpunkte stehen, sondern ein poetischer Erzähler sein; nicht subjectiv, als Dichter, wohl aber objectiv, als begriffen in und abhängig von der Poesie. Kennzeichen davon ist, wenn er

9) s. die Abhandlung über Moses und die Verfasser des Pentateuchs im 3ten Bande des Comm. über den Pent. S. 660.

10) Kritik der mosaischen Geschichte, S. 11 ff.

bona fide Dinge erzählt, welche durchaus unmöglich und undenkbar sind, welche nicht allein die Erfahrung, sondern auch die natürlichen Gesetze überschreiten. Erzählungen dieser Art entstehen namentlich durch die Tradition. Die Tradition, sagt DE WETTE, ist unkritisch und parteiisch, nicht von historischer, sondern von patriotisch-poetischer Tendenz; die patriotische Wifsbegierde aber begnügt sich mit Allem, was ihrem Interesse schmeichelt: je schöner, ehrenvoller, wunderbarer, desto annehmlicher, und wo die Ueberlieferung Lücken gelassen hat, da tritt sogleich die Phantasie mit ihren Ergänzungen ein. Indem nun, fähr DE WETTE fort, ein guter Theil der A. T. lichen Geschichtsbücher dieses Gepräge trägt, so hat man (von Seiten der natürlichen Erklärer) bisher geglaubt, die Ausschmückungen und Umbildungen des geschichtlichen Stoffs von diesem trennen, und so doch noch jene Erzählungen als historische Quelle benützen zu können. Diefs liefse sich thun, wenn wir über dieselbe Geschichte neben der wunderhaften noch eine andre, reingeschichtliche Relation besäfsen. Das ist aber in Bezug auf die A. T. liche Geschichte nicht der Fall, sondern wir finden uns ganz an jene Berichte gewiesen, welche wir nicht für reinhistorische erkennen können. In diesen aber ist uns kein Kriterium zur Unterscheidung des Wahren und Falschen gegeben, weil sie Beides in bunter Vermischung und mit gleicher Dignität enthalten. Die ganze natürliche Erklärungsweise ist nach DE WETTE im Allgemeinen schon durch den Satz widerlegt, dafs die einzige Erkenntnifsquelle einer Geschichte die Relation ist, die wir über dieselbe besitzen, und über die Relation der Historiker nicht hinausgehen darf. Diese berichtet uns aber im gegenwärtigen Falle nur den übernatürlichen Hergang der Sache, welchen wir nur entweder annehmen oder verwerfen können; im letzteren Falle aber müssen wir uns bescheiden, von dem Hergange gar nichts zu wissen, und dürfen uns

nicht erlauben, einen natürlichen zu erdichten, von welchem die Relation nicht das Mindeste sagt. Es ist also [11]) inconsequent und willkürlich, der Poesie nur die Einkleidung A. T. licher Thatsachen zuzuschreiben, die Facta aber der Geschichte retten zu wollen; da vielmehr mit dem Einzelnen auch das Ganze dem poetischen und mythischen Gebiete verfällt. So, wenn der Bund Gottes mit Abraham [12]) in dieser Gestalt als Factum aufgegeben, aber doch eine geschichtliche Grundlage der Erzählung festgehalten wird, nämlich die, es habe zwar nicht ein objectiver Verkehr Gottes mit Abraham stattgefunden, wohl aber subjectiv im Gemüthe des Mannes seien in der Vision oder im natürlichen Wachen Gedanken aufgestiegen, welche er im Geiste der alten Welt auf Gott zurückgeführt habe: so richtet DE WETTE an so verfahrende Ausleger die Frage, woher sie denn wissen, dafs Abraham aus sich selber diese Gedanken gehabt habe? Unsre Relation, bemerkt er, leitet dieselben von Gott ab; nehmen wir diefs nicht an, so wissen wir von solchen Gedanken Abrahams gar nichts mehr, auch davon nicht, dafs sie ihm natürlich aufgestiegen. Ueberhaupt haben solche Hoffnungen, wie sie den Inhalt jenes Bundes bilden, Stammvater eines Volks zu werden, welches das Land Kanaan besitzen sollte, natürlicherweise gar nicht in Abraham entstehen können; wohl aber sei das natürlich, dafs die zum Volke gewordenen und in den Besitz des Landes gekommenen Israeliten jenen Bund ihrem Stammvater zur Verherrlichung angedichtet haben: so dafs die natürliche Erklärungsweise durch ihre eigne Unnatürlichkeit immer wieder zur mythischen hinführe.

EICHHORN selbst hat die Unzulässigkeit der natürlichen Erklärungsweise, welche er in Bezug auf das A. T.

---

11) S. die Vorrede, S. III f.
12) S. 59 ff.

ausgebildet hatte, in Betreff der evangelischen Geschichte eingesehen. Was in diesen Erzählungen einen übernatürlichen Anstrich hat, bemerkt er [13]), das dürfen wir nicht verlangen, in ein natürliches Ereignifs umzubilden, weil diefs ohne Zwang nicht möglich sei. Wenn nämlich einmal in einer Erzählung durch Zusammenfliefsen der Volksdeutung mit dem Factum etwas als übernatürlich dargestellt sei, so könne die natürliche Thatsache nur dann noch enträthselt werden, wenn über denselben Gegenstand ein zweiter Bericht vorhanden sei, der jene Vermengung nicht enthalte, wie über das Ende des Herodes Agrippa neben A. G. 12, 23. die Erzählung des Josephus [14]). Da solche controlirende Berichte über die Geschichte Jesu fehlen: so würde der Erklärer nur unerweisliche Hypothesen spinnen, wenn er bei den wunderhaft lautenden Erzählungen die natürliche Ursache noch entdecken *wollte*, wo sie nicht deutlich in der Erzählung liegt; eine Bemerkung, durch welche, wie Eichhorn erklärt, viele sogenannte psychologische Erklärungen der Evangelien in ihre Nichtigkeit hinfallen.

Derselbe Unterschied der natürlichen und mythischen Erklärungsart ist es, welchen mit besondrer Beziehung auf die Wundergeschichten Krug [15]) bezeichnen wollte, wenn er eine physicalische oder materiale, und eine genetische oder formelle Art der Wundererklärung unterschied. Jene untersucht nach Krug: wie mag das wundervolle Ereignifs, welches hier erzählt ist, nach allen seinen Umständen durch Naturkräfte und nach Naturgesetzen möglich gewesen sein? wogegen diese fragt: wie mag die Erzählung von diesem Wunderereignifs nach

13) Einleit. in das N. T. 1, S. 408 ff.

14) Antiquit. 19, 8, 2.

15) Versuch über die genetische oder formelle Erklärungsart der Wunder. In Henke's Museum, 1, 3, S. 395 ff. (1803).

und nach entstanden sein? Jene erklärt die natürliche Möglichkeit der erzählten Sache (des Stoffs der Erzählung), diese spürt dem Ursprunge des vorliegenden Berichts (der Form der Erzählung) nach. Die Versuche mit der ersteren Erklärungsart hält Krug für fruchtlos, weil sie Erklärungen zum Vorschein bringen, welche noch wunderbarer als das zu erklärende Factum seien; viel belehrender sei der andere Weg, indem man auf demselben zu Resultaten gelange, welche ein Licht über sämmtliche Wundererzählungen verbreiten. Namentlich gewähre er dem Exegeten den Vortheil, dafs er bei Erklärung seines Textes demselben nicht die mindeste Gewalt anzuthun brauche, sondern alles buchstäblich so auslegen könne, wie es der alte Erzähler gemeint habe, auch wenn das Erzählte unmöglich sein sollte: wogegen derjenige, welcher auf materielle oder physicalische Erklärung ausgehe, zu hermeneutischen Kunstgriffen verleitet werde, welche ihm den ursprünglichen Sinn der Erzähler aus dem Gesichte rücken, und diesen etwas ganz Andres unterschieben, als sie sagen konnten oder wollten.

Ebenso empfahl Gabler [16]) die mythische Ansicht als das beste Mittel, um den zur Mode gewordenen gekünstelten, angeblich natürlichen, Erklärungen der biblischen Geschichte auszuweichen [17]). Der natürliche Erklärer,

16) In der Abhandlung: Ist es erlaubt, in der Bibel, und sogar im N. T., Mythen anzunehmen? (aus Gelegenheit einer Recens. von Bauer's hebr. Mythol.) im Journal für auserlesene theol. Literatur, 2ten Bandes 1tes Heft. S. 43 ff.

17) Lächerlich ist, wie Hoffmann (S. 51 f. 58.) die Abkunft des mythischen Standpunkts durch die Nachweisung zu verunehren sucht, dass die ersten Schritte zu demselben den Exegeten durch Noth und Verlegenheit abgedrungen gewesen seien. Was ist denn überhaupt das Fortbewegende im Leben wie in der Wissenschaft, als Noth, Verlegenheit, Widerspruch, dass auf einer niedrigeren Stufe kein Verbleiben ist, und daher zu einer höheren aufgestiegen werden muss?

bemerkt er, will gewöhnlich die ganze Erzählung natürlich machen, und weil diefs nur selten gelingen kann, so erlaubt er sich die gewaltsamsten Operationen, durch welche die neuere Exegese selbst bei Laien in übeln Ruf gekommen ist. Auf dem mythischen Standpunkte hingegen braucht man dergleichen nicht, weil der gröfsere Theil einer Erzählung oft blofs zur mythischen Darstellung gehört, der factische Kern aber nicht selten ganz klein ist, wenn man die später dazu gefügten wundersamen Hüllen weggenommen hat.

Auch Horst konnte sich mit dem atomistischen Verfahren nicht vereinigen, welches aus wunderhaften Erzählungen der Bibel nur einzelne Züge als unhistorische herausnahm, und andere, natürliche, an ihre Stelle setzte, statt das Ganze solcher Erzählungen als religiös-moralischen Mythus, in welchem irgend eine Idee sich darstelle, zu erkennen [18]).

Besonders entschieden hat ein Ungenannter in Bertholdt's kritischem Journal sich gegen die natürliche Erklärungsweise der heiligen Geschichte und für die mythische ausgesprochen. Wesentliche Gebrechen der natürlichen Auslegung, wie sie im Paulus'schen Commentar culminire, sind nach diesem Verfasser vor Allem das durchaus unhistorische Verfahren, welches sie sich erlaubt, Urkunden durch Vermuthungen zu ergänzen, eigne Speculationen für gegebenen Buchstaben zu halten; das höchst gezwungene und immer undankbare Bemühen, natürlich darzustellen, was doch die Urkunde als etwas Wunderbares geben will; endlich die Entleerung der biblischen Geschichte von allem Heiligen und Göttlichen, die Herabwürdigung derselben zur eiteln Unterhaltungslectüre, die selbst den Namen der Geschichte nicht mehr verdient.

---

18) Ueber die beiden ersten Kapitel des Lukas, in Henke's Museum 1, 4, S. 695 ff.

Diese Mängel der natürlichen Erklärungsweise, wenn man sich doch bei der supranaturalistischen auch nicht beruhigen kann, führen nach dem Verfasser zu dem mythischen Gesichtspunkte, welcher das Material der Erzählung unangefochten läfst, und es nicht wagt, daran im Einzelnen zu deuteln, dafür aber das Ganze nicht für wahre Geschichte, sondern für heilige Sage nimmt. Für diese Auffassung spricht die Analogie mit dem ganzen poetischen und religiösen Alterthum, da so manche Erzählungen des A. und N. T. den Mythen des profanen Alterthums aufs Genaueste ähnlich sehen; hauptsächlich aber diefs, dafs die zahllosen, sonst nie zu lösenden Schwierigkeiten der heiligen Geschichte, in Bezug auf die Harmonie der Evangelien und die Chronologie, bei der mythischen Ansicht wie mit Einem Schlage verschwinden [19].

§. 9.

Die mythische Erklärungsweise in ihrer Anwendung auf das N. T.

So war die mythische Auslegungsweise nicht allein in das alte Testament, sondern auch in das neue aufgenommen: doch nicht ohne dafs man diesen Schritt besonders zu rechtfertigen sich veranlafst gesehen hätte. Schon Gabler hat an dem Paulus'schen Commentar das ausgesetzt, dafs er zu Weniges über den mythischen Gesichtspunkt gebe, der bei gewissen N. T. lichen Erzählungen angenommen werden müsse. In manchen von diesen Erzählungen nämlich finden sich nicht blofs unrichtige Urtheile, wie sie auch von Augenzeugen gefällt werden können, so dafs sich durch deren Berichtigung ein natürlicher Hergang gewinnen liefse: sondern nicht selten finden sich

19) Die verschiedenen Rücksichten, in welchen und für welche der Biograph Jesu arbeiten kann. In Beurnoldt's krit. Journal, 5. Bd. S. 235 ff.

auch falsche Thatsachen und unmögliche Erfolge angegeben, welche von keinem Augenzeugen so erzählt, sondern nur in der Ueberlieferung haben fingirt werden können, also mythisch aufgefafst werden müssen [1]).

Die Hauptschwierigkeit, welche bei Uebertragung des mythischen Gesichtspunktes aus dem A. T. in das neue zu beseitigen war, ist diese, dafs man Mythen nur in der fabelhaften Urzeit unseres Geschlechtes zu suchen pflegte, in welcher überhaupt noch keine Begebenheiten schriftlich verzeichnet wurden: wogegen zur Zeit Jesu das mythische Zeitalter lange vorüber, und namentlich die jüdische Nation längst eine schriftstellerische geworden war. Indefs schon Schelling (in der angeführten Abhandlung) hatte wenigstens in einer Anmerkung eingeräumt, im weiteren Sinne könne auch diejenige Geschichte mythisch genannt werden, welche noch zu einer Zeit, da Alles längst schriftlich verzeichnet zu werden pflegte, im Munde des Volks sich fortgepflanzt habe. Demgemäfs ist nach Bauer [2]) im N. T. zwar nicht eine Reihe von Mythen, eine total mythische Geschichte zu suchen: doch aber können einzelne Mythen in demselben vorkommen; sei es, dafs sie aus dem A. T. in das neue übergetragen, oder dafs sie ursprünglich in diesem entstanden seien. So findet sich nach Bauer namentlich in der Jugendgeschichte Jesu Manches, was vom mythischen Gesichtspunkte betrachtet sein will. Wie von einem berühmten Manne bald allerlei Anekdoten sich bilden, welche unter einem wundersüchtigen Volke die Sage mit Wunderdingen aller Art vergröfsert: so wurde Jesu in Dunkelheit verlebte Jugend, da er später so berühmt, und endlich durch seinen Tod noch mehr verherrlicht war, mit den wunderhaftesten Erzählungen ausge-

---

1) Recens. von Paulus Commentar, im neuesten theol. Journal. 7, 4, 395 ff. (1801).

2) Hebräische Mythologie. 1. Thl. Einl. §. 5.

schmückt. Wenn in dieser Jugendgeschichte himmlische Wesen mit Namen und in Menschengestalt erscheinen, die Zukunft verkündigen u. dgl.: so haben wir, meint Bauer, doch wohl ein Recht, hier einen Mythus anzunehmen, und als den Grund seiner Entstehung den zu vermuthen, dafs man die grofsen Wirkungen Jesu aus übersinnlichen Ursachen erklärt, und diese Erklärung mit der Geschichte vermischt habe. — In gleicher Beziehung bemerkte Gabler [3]), wie der Begriff von alter Zeit ein relativer sei: gegen die mosaische Religion gehalten, sei die christliche allerdings jung; doch aber an sich selber alt genug, um die Urgeschichte ihres Stifters zu den alten Zeiten rechnen zu dürfen. Dafs es aber damals über andere Gegenstände bereits schriftliche Urkunden gegeben habe, beweise hier nichts, sobald es sich zeigen lasse, dafs man eben über Jesum, besonders über seine ersten Lebensumstände, längere Zeit nichts Schriftliches, sondern nur mündliche Erzählungen gehabt habe, welche leicht allmählig in's Wunderbare gemalt, mit jüdischen Zeitideen versetzt, und so zu historischen Mythen werden konnten. Ueber manches Andre hatte man nach Gabler gar keine Ueberlieferung; man war also der eigenen Muthmafsung überlassen; man machte um so mehr Schlüsse, je weniger Geschichte man hatte: und diese historischen Conjecturen und Raisonnements im jüdisch-christlichen Geschmacke kann man die philosophischen, besser: dogmatischen, Mythen der christlichen Urgeschichte nennen. Wenn auf diese Weise, schliefst Gabler, der Begriff des Mythus bei mehreren Erzählungen des N. T. Anwendung findet: warum sollte man die Sache nicht bei'm rechten Namen nennen dürfen? warum, — im wissenschaftlichen Verkehre, versteht sich, — einen Aus-

3) Ist es erlaubt, in der Bibel, und sogar im N. T., Mythen anzunehmen? Im Journal für auserlesene theol. Literatur, 2, 1, 49 ff.

druck vermeiden, der nur bei Befangenen oder Falschberichteten Anstofs erregen kann?

Wie im Gebiete des A. T. Eichhorn an der Geschichte des Sündenfalles von seiner früheren natürlichen Erklärung durch die Macht der Sache selbst zur mythischen Auffassung herübergedrängt wurde: so im N. T.lichen Gebiete Usteri in Bezug auf die Versuchungsgeschichte. Er hatte sie in einer früheren Arbeit nach Schleiermacher als eine von Jesu vorgetragene, von den Jüngern aber mifsverstandene, Parabel aufgefafst [4]); sah jedoch bald die Schwierigkeiten dieser Auffassung ein, und indem er die supranaturalistische wie die natürliche Ansicht der Erzählung nach ihren verschiedenen Schattirungen noch weit mehr hinter sich hatte: so blieb ihm nichts übrig, als den mythischen Standpunkt zu betreten; was er denn auch in einer späteren Abhandlung auf sehr kräftige Weise that [5]). Wenn einmal eine Aufregung der Gemüther gegeben sei, bemerkte er hier, zumal eine religiöse, und unter einem nicht unpoetischen Volke: so sei nur kurze Zeit dazu nöthig, dafs, nicht etwa blofs verborgene und geheime, sondern selbst öffentliche und bekannte Thatsachen einen Schein des Wunderbaren bekommen. So sei denn in keiner Weise abzusehen, wie die ersten Christen aus den Juden, geistbegabt, d. h. religiös begeistert, wie sie waren, und mit dem A. T. vertraut, nicht sollten im Stande gewesen sein, symbolische Scenen, wie die Versuchungsgeschichte und andre N. T.liche Mythen, zu erdichten. Nur müsse man sich die Entstehung derselben nicht so denken, als hätte sich Einer zu seinem Tische gesetzt, und aus seinem Kopfe

---

4) Ueber den Täufer Johannes, die Taufe und Versuchung Christi, in Ullmann's u. Umbreit's theol. Studien u. Kritiken, 2, 3, S. 456 ff.

5) Beitrag zur Erklärung der Versuchungsgeschichte, in ders. Zeitschrift, 1832, 4. Heft.

dergleichen, wie Dichtungen, verfertigt und niedergeschrieben: sondern jene Erzählungen haben, wie alle Sagen, allmählig auf eine nicht mehr nachweisbare Weise sich gebildet, allmählig Consistenz gewonnen, und sich endlich in unsern schriftlichen Evangelien fixirt.

Wie aber auf Seiten des A. T. die mythische Auffassung nur von denjenigen festgehalten werden konnte, welche zugleich die Abfassung der A. T. lichen Geschichtsurkunden durch Augenzeugen und Zeitgenossen bezweifelten: so auch auf Seiten des N. T. Nur mittelst der Annahme, dafs durch die drei ersten Evangelien sich blofs ein dünner Faden des apostolisch beglaubigten Urevangeliums hindurchziehe, welcher selbst im Matthäusevangelium von einer Masse unapostolischer Zusätze umwunden sei, wafste Eichhorn viele ihm anstöfsige Erzählungen aus allen Theilen des Lebens Jesu als unhistorische Sagen aus dem Wege zu räumen; wie aufser dem *Evangelium infantiae* z. B. das Nähere der Versuchungsgeschichte, mehrere von Jesu verrichtete Wunder, die Auferstehung der Heiligen bei seinem Tode, die Wache an seinem Grabe u. s. f. [6]. Besonders aber seit sich die Ansicht von dem Ursprunge der drei ersten Evangelien aus mündlicher Tradition festgestellt hat [7], sind in denselben immer mehr theils mythische Ausschmückungen, theils ganze Mythen gefunden worden [8]. Dagegen halten jetzt die Meisten das Johanneische Evangelium als authentisch und damit auch als historisch zuverlässig fest; nur wer mit

---

6) Einleitung in das N. T. 1, S. 422 ff. 453 ff

7) Besonders durch Gieseler, über die Entstehung und die frühsten Schicksale der schriftlichen Evangelien.

8) S. den Anhang der Schulz'schen Schrift über das Abendmahl, und die Schriften von Siefert und Schneckenburger über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums.

Bretschneider [9]) seine apostolische Abfassung bezweifelt, kann auch in diesem Evangelium dem mythischen Elemente eine bedeutende Stelle einräumen.

§. 10.

Der Begriff des Mythus in seiner Anwendung auf die heilige Geschichte von den Theologen nicht rein gefasst.

Der hiemit auch für die Ansicht von der biblischen Geschichte gewonnene Begriff des Mythus wurde indessen noch geraume Zeit weder selbst rein gefaſst, noch in gehörigem Umfang angewendet.

Nicht rein gefaſst. Mit der Unterscheidung historischer Mythen nämlich von den philosophischen hatte der Begriff des Mythus ein Merkmal in sich aufgenommen, welches ihn, so richtig an sich jene Unterscheidung war, doch leicht wieder zu der kaum verlassenen natürlichen Erklärungsweise hinunterziehen konnte. Auch bei'm historischen Mythus entstand ja für den Kritiker die Aufgabe, aus der unhistorischen, wunderhaften Ausschmückung einen natürlichen und als geschichtlich festzuhaltenden Kern herauszuschälen: und durch den allerdings wesentlichen Unterschied, daſs bei der Annahme eines historischen Mythus jene Ausschmückung nicht, wie bei der natürlichen Erklärungsart, aus dem Urtheil der Betheiligten und der Erzähler selbst, sondern aus der Tradition hergeleitet wurde, lieſs man das Verfahren nur wenig bestimmt werden. Konnte der Rationalist, ohne seine Methode wesentlich zu verändern, historische Mythen in der Bibel aufzeigen: so war auch dem Supranaturalisten die Annahme historischer Mythen, durch welche doch die geschichtliche Auffassung der heiligen Erzählungen nicht ganz aufgehoben wird, weniger anstöſsig, als die Voraussetzung sogenannter philosophischer, bei welchen auch die

9) In den Probabilien.

letzte historische Grundlage zu fallen scheint. Kein Wunder daher, dafs die Ausleger, wo sie den mythischen Gesichtspunkt in Anwendung brachten, fast durchaus nur von historischen Mythen sprachen; dafs Bauer unter einer ziemlichen Anzahl von Mythen, die er aus dem N. T. namhaft macht, nur einen einzigen philosophischen hat; und dafs ein Gemische von mythischer und natürlicher Erklärung entstand, welches noch widersprechender als die rein natürliche Auslegung war, deren Schwierigkeiten man hatte entgehen wollen. So glaubte Bauer[1]) die Erzählung von der Verheifsung Jehova's an Abraham historisch-mythisch zu erklären, wenn er als die zum Grunde liegende Thatsache die annahm, dafs Abraham bei Betrachtung des sternbesäten Himmels seine Hoffnung auf zahlreiche Nachkommenschaft neubelebt gefunden habe; ein Andrer meinte den mythischen Gesichtspunkt anzuwenden, wenn er von der Verkündigung der Geburt des Täufers zwar alles Wunderbare hinwegräumte, doch aber das Verstummen des Zacharias als historische Grundlage stehen liefs[2]); ebenso legt Krug[3]), nachdem er kaum versichert hatte, nicht die Materie der Geschichte (natürlich), sondern die Entstehung der Erzählung (mythisch) erklären zu wollen, der Erzählung von den Weisen aus Morgenland eine zufällige Durchreise orientalischer Kaufleute zum Grunde; am schreiendsten aber ist der Widerspruch, wenn man in einer Mythologie des N. T., wie die Bauer'sche, ein solches Nichtverstehen dessen, was ein Mythus ist, findet, dafs z. B. bei den Eltern des Täufers wirklich eine lange, unfruchtbare Ehe angenommen, die Engelerscheinung bei Jesu Geburt durch ein feuriges Phänomen

1) Geschichte der hebräischen Nation, Thl. 1. S. 123.
2) E. F. über die zwei ersten Kapitel des Matthäus und Lukas. In Henke's Magazin, 5ten Bdes. 1tes Stück. S. 163.
3) In der angef. Abhandlung.

erklärt, bei seiner Taufe ein Blitz und Donnerschlag, sammt einer zufällig überhin fliegenden Taube, vorausgesetzt, bei der Verklärung ein Gewitter zum Grunde gelegt, und die Engel im Grabe des Auferstandenen zu weissen Leintüchern gemacht werden. Auch Kaiser, welcher über das Unnatürliche so mancher natürlichen Erklärungen Klage führt, läfst doch mit der, an sich nicht unrichtigen, Bemerkung, es wäre einseitig, alles Wunderbare im N. T. auf Eine und dieselbe Weise zu erklären, die natürliche Auslegung neben der mythischen in einem bedenklichen Umfange stehen. Erkenne man nur an, dafs der alte Autor ein Wunder habe erzählen wollen, so sei die natürliche Erklärung oft gar wohl zulässig. Sie sei bald eine physicalisch-historische: wie bei der Erzählung vom Aussätzigen, welchem Jesus ohne Zweifel die nahe Genesung angesehen habe; bald eine psychologische: indem bei manchen Kranken der Ruf Jesu und das Vertrauen auf ihn das Meiste gewirkt habe; bald sei auch der Zufall in Rechnung zu bringen: indem, wenn in Jesu Gegenwart Scheintodte von selbst wieder zum Leben kamen, er als Ursache davon angesehen worden sei. Bei andern Wundergeschichten übrigens ist nach Kaiser die mythische Erklärung anzuwenden; nur dafs er auch hier dem historischen Mythus viel mehr einräumt, als dem philosophischen. Die meisten Wunder des A. u. N. T. sind nach Kaiser wirkliche Vorfälle, mythisch ausgeschmückt, wie die Erzählung vom Stater im Fischmaul, von der Verwandlung des Wassers in Wein, welcher letzteren nach ihm ursprünglich wohl ein humaner Scherz Jesu zum Grunde lag; Weniges nur ist rein nach jüdischen Ideen erdichtet, wie Jesu wundervolle Geburt, der Bethlehemitische Kindermord u. dgl. [4]).

Gabler besonders machte auf den Mifsgriff aufmerk-

4) Kaiser's biblische Theologie. 1. Thl. S. 194 ff. (1813).

sam, dafs man bisher manchen philosophischen Mythus als historischen behandelt, und so Thatsachen angenommen habe, welche niemals vorgefallen seien [5]). Zwar will er mit Recht ebensowenig lauter philosophische Mythen im N. T. annehmen, als lauter historische; sondern, einen Mittelweg einschlagend, je nach Beschaffenheit des Inhalts, bald die eine, bald die andre Art. Man müsse sich ebensosehr vor der Willkürlichkeit hüten, welche da blofs Philosopheme annehme, wo wirkliche Facta durchschimmern, als vor der entgegengesetzten Neigung, Manches natürlich und geschichtlich zu erklären, was doch nur zur mythischen Einkleidung gehöre. Namentlich, wenn die Ableitung eines Mythus aus einem Gedanken sehr leicht und natürlich ist, hingegen jeder Versuch, die reine Thatsache aus demselben hervorzusuchen, und dadurch die wunderbare Geschichte natürlich zu erklären, entweder sehr gekünstelt ist, oder gar in's Lächerliche fällt, so ist diefs, nach Gabler, ein sicherer Beweis, dafs man hier einen philosophischen, nicht einen historischen Mythus zu suchen hat. Die philosophisch-mythische Deutung, schliefst er, sei überdiefs in manchen Fällen weit weniger anstössig, als die Behandlung aus dem historisch-mythischen Gesichtspunkte [6]). — Bei dieser Neigung Gabler's zum philosophischen Mythus in Bezug auf die biblische Geschichte mufs man sich wundern, wenn man sieht, wie er selbst *in concreto* nicht zu wissen scheint, weder was ein historischer, noch was ein philosophischer Mythus ist. Wenn er nämlich von den bisherigen mythologischen Erklärern des N. T. sagt, einige von ihnen sehen in der Geschichte Jesu nur historische Mythen, wie Dr. Paulus, andre lauter philosophische, wie der ungenannte E. F. in Henke's

5) Gabler's Journal für auserlesene theol. Literatur. 2, 1, S. 46.
6) Gabler's neuestes theolog. Journal, 7. Bd. S. 83. vgl. 397 und 409.

Magazin: so ist klar, dafs er natürliche Erklärungen mit historisch-mythischer Auffassung verwechselt, denn in Paulus Commentar sind nur die ersteren zu finden; ebenso wiederum historische Mythen mit philosophischen, denn jene Abhandlung steht nach der oben mitgetheilten Probe so sehr nur auf dem historisch-mythischen Standpunkte, dafs man ihre Erklärungen sogar für natürliche halten könnte.

In Bezug auf die mosaische Geschichte sind de Wette's schlagende Ausführungen ebenso gegen die Willkür der historisch-mythischen, als der natürlichen Auffassung der Erzählungen gerichtet; in Bezug auf das N. T. erklärte sich gegen jeden Versuch, in den Mythen desselben noch eine historische Grundlage zu suchen, am entschiedensten der Ungenannte in Bertholdt's kritischem Journal [7]). Ihm schien auch der von Gabler vorgeschlagene Mittelweg zwischen ausschliefsender Annahme von historischen und von philosophischen Mythen nicht anwendbar zu sein, da zwar den meisten Nachrichten des N. T. etwas wirklich Geschehenes zum Grunde liegen möge, ohne dafs es jedoch jetzt noch möglich wäre, es von der mythischen Beimischung zu sondern, und zu entscheiden, wie viel zu diesem, wie viel zu jenem Bestandtheile gehöre. Ebenso sprach Usteri die Ansicht aus, wie viel an den evangelischen Mythen geschichtliche Grundlage auf der einen, und poetische Symbolik auf der andern Seite sei, lasse sich nicht mehr unterscheiden; durch kein noch so scharfes kritisches Messer lassen sich diese beiden Elemente jetzt noch von einander sondern; höchstens könne es zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit gebracht werden, dafs bei der einen Sage mehr Historisches zum Grunde liege,

7) Ueber die verschiedenen Rücksichten, in welchen und für welche der Biograph Jesu arbeiten kann. In Bertholdt's krit. Journal, 5, S. 235 ff.

bei einer andern mehr das Poetische und Symbolische vorherrsche.

Nun hieſse es aber der Einseitigkeit derjenigen, welche mit der Ausziehung des geschichtlichen Gehaltes aus den mythischen Erzählungen der Schrift es allzu leicht nehmen, offenbar nur die entgegengesetzte Einseitigkeit gegenübergestellt, wenn um der erkannten Schwierigkeit der Operation willen an der Möglichkeit ihres Gelingens zum Voraus verzweifelt, mithin sämmtliche in der evangelischen Geschichte gefundene Mythen wenigstens insofern wie philosophische behandelt würden, als jeder Versuch, einen historischen Rest aus ihnen zu gewinnen, unterbliebe. Eben diese Einseitigkeit aber glaubte man in meiner Kritik des Lebens Jesu zu finden: weſswegen denn mehrere Beurtheiler dieses Werkes sich veranlaſst fanden, wiederholt auf die verschiedenen Stufen und Mischungsverhältnisse zwischen dem Historischen und Ideellen aufmerksam zu machen, in welchen der Mythus innerhalb seines eigenthümlichen Gebietes, der heidnischen Religion und Urgeschichte, auf und absteige; eine Versetzung mit Geschichtlichem, welche auf dem Gebiete der christlichen Urgeschichte, den Zutritt des Mythusbegriffs in dasselbe als *zulässig* vorausgesetzt, jedenfalls in noch weit stärkerem Grade stattfinden müsse. So unterscheidet Ullmann nicht nur 1) philosophischen und 2) historischen Mythus; sondern von diesem selbst wieder, als in welchem immer noch die freie Bildung überwiege, 3) die mythische Geschichte, bei der nun das historische Moment, wiewohl immer noch in das Ideale hineingebildet, das Uebergewicht erhalte; während wir 4) bei der Geschichte mit sagenhaften Bestandtheilen das eigentlich historische Gebiet in der Art betreten, daſs sich nur noch einzelne Nachklänge aus dem mythischen darin vorfinden. Auch abgesehen nun von dem Anstoſs und der Verwirrung, welche der für ein ganz anderes Religions-

gebiet ursprünglich gestempelte Ausdruck: Mythus, in seiner Anwendung auf das christliche unausbleiblich mit sich führe, wäre es nach Ullmann, dem hierin unter Andern auch Bretschneider beistimmt, zugleich sachgemäſser, nur von evangelischer Sage und von sagenhaften Bestandtheilen der christlichen Urgeschichte zu reden [8]).

Im Gegensatze hiezu hat neuestens George nicht nur die Begriffe von Mythus und Sage strenger zu scheiden, sondern auch den Evangelien, statt des letztern, vielmehr den ersteren anzueignen gesucht. Im Allgemeinen, kann man sagen, nennt er Mythus nur den bisher sogenannten philosophischen, Sage aber das, was bis jetzt historischer Mythus hieſs; dabei aber hat er, indem er beide Begriffe als Antipoden behandelt, sie mit einer Schärfe gefaſst, bei welcher wenigstens der Begriff des Mythus unstreitig gewonnen hat. Mythus ist ihm die Bildung einer Thatsache aus einer Idee heraus: Sage umgekehrt die Anschauung der Idee in und aus der Thatsache. Ein Volk, eine Religionsgemeinschaft, befindet sich in einem gewissen Zustande, in einem Kreise von Einrichtungen, deren Geist und Idee in ihm lebendig ist. Es findet sich getrieben, das Bewuſstsein seiner Zustände durch die Vorstellung von ihrem Ursprunge zu vervollständigen. Aber dieser Ursprung liegt im Dunkel der Vergangenheit, oder genügt durch seine Unscheinbarkeit der Fülle der gegenwärtigen Empfindung und Idee nicht. Daher wirft sich nun von dem Lichte dieser Idee aus auf die dunkle Wand der Vergangenheit ein farbiges Bild jener Ursachen hinaus, welches jedoch nur ein vergröſserter Reflex der gegenwär-

8) Ullmann, Recens. meines L. J., in den theol. Studien u. Kritiken, 1836, 3, S. 783 ff. Vergl. Müller's Recension, ebendaselbst, S. 839 ff.; Tholuck, Glaubwürdigkeit, S. 54 ff.; Bretschneider, Erklärung über die mythische Auffassung des historischen Christus, Allg. KZtg. Juli 1837, S. 860 f.

tigen Wirkungen ist. Ist diefs die Entstehung des Mythus: so sind umgekehrt der Sage die Thatsachen — nur etwa in hie und da lückenhafter und verkürzter, oder auch zur Verherrlichung der Helden in vergröfserter Gestalt — gegeben; aber die Gesichtspunkte, aus welchen die Thatsachen aufzufassen sind, die Ideen, die ursprünglich in denselben lagen, sind in der Ueberlieferung verschwunden. Daher werden nun neue Ideen, aus dem jeweiligen Geiste der Zeiten, durch welche die Sage hindurchgeht, untergelegt; wie z. B. die nachmosaische Periode des jüdischen Volks, deren Idee in der That das allmählige sich Hinanheben zum reinen Monotheismus und zur Theokratie war, in der späteren Sage unter den entgegengesetzten Gesichtspunkt eines Abfalls von der mosaischen Religionsverfassung gestellt worden ist. Sofern es nicht fehlen kann, dafs von einer so unhistorischen Idee aus nicht sofort auch die überlieferten Thatsachen hie und da umgestaltet, Lücken ausgefüllt, bedeutsame Züge hinzugesetzt werden sollten: so tritt hiemit an der Sage der Mythus wieder hervor; sowie, indem andrerseits der Mythus sich in der Ueberlieferung fortpflanzt, und dadurch theils unbestimmt und lückenhaft, theils in einzelnen Zügen, wie z. *B. Zahlen*, übertrieben wird, der Mythus dem Einflusse der Sage verfällt, — und so beide, in ihrem Ursprunge wesentlich verschiedene Bildungen sich kreuzen und mischen. Sofern nun aber, wenn aus dem lebendigen Eindrucke, der ursprünglichen Idee heraus, welche die erste Gemeinde von ihrem Stifter hatte, dessen Lebensgeschichte mythisch sich gebildet hat, diese, obwohl in unhistorischer Form, doch den wahren Inhalt der Idee von Christo darstellt; wenn hingegen die äufserlich wahren Thatsachen sagenhaft nicht nur verwaschen und hie und da vergrössert, sondern auch in ein falsches Licht gestellt, mit einer falschen Idee erfüllt wären, dann umgekehrt der wahre Gehalt des Lebens Jesu für uns verloren sein würde: so ist es

nach George für den christlichen Glauben weit unverfänglicher, in den Evangelien mythische, als sagenhafte Bestandtheile anzuerkennen [9]).

Wir unsererseits, um die dogmatische Beziehung hier noch unbekümmert, bleiben für jetzt, in der Einleitung, einfach darauf gefafst, in der evangelischen Geschichte möglicherweise sowohl mythische als sagenhafte Bestandtheile anzutreffen, und nehmen uns gleicherweise Beides vor, in der Ausziehung des etwanigen geschichtlichen Gehaltes aus den für mythisch erkannten Erzählungen weder durch rohes und mechanisches Abtheilen uns auf gleichen Boden mit den natürlichen Erklärern zu begeben, noch durch Verkennung jenes Gehaltes, wo er sich zeigt, die Geschichte hyperkritisch aufzulösen.

§. 11.

Der Begriff des Mythus nicht umfassend genug angewendet.

Aber nicht nur unrichtig gefafst wurde der Begriff des Mythus bei seinem ersten Aufkommen unter den Theologen, sondern auch auf die biblische Geschichte nicht umfassend genug angewendet.

Wie Eichhorn nur an der allerersten Schwelle der A. T. lichen Urgeschichte einen wirklichen Mythus anerkannte, alles Folgende aber als historisch auf natürliche Weise erklären zu müssen glaubte; wie man hierauf eine Zeit lang zwar im A. T. mythische Bestandtheile zugab, aber im N. T. an nichts dergleichen denken mochte: so mufste, einmal in das N. T. zugelassen, der Mythus auch hier wieder lange an dessen erster Schwelle, der Kindheitsgeschichte Jesu, stehen bleiben, und jeder weitere Schritt wurde ihm streitig gemacht. Ammon, der unge-

9) George, Mythus und Sage; Versuch einer wissenschaftlichen Entwicklung dieser Begriffe und ihres Verhältnisses zum christlichen Glauben. S. 11 ff. 108 ff.

nannte E. F. in Henke's Magazin, Usteri und Andere [1]), machten einen bedeutenden Unterschied geltend zwischen dem historischen Werthe der Nachrichten von Jesu öffentlichem Leben und von seiner Kindheit. Die Geschichte der letzteren könne unmöglich gleichzeitig geschrieben sein, da damals noch Niemand so sehr auf Jesum geachtet habe; ebensowenig in seinen drei letzten Lebensjahren, weil sie nicht den kämpfenden und leidenden, sondern den verherrlichten Jesus im Sinne habe: also könne ihre Abfassung erst in die Tage nach seiner Auferstehung fallen. Damals aber liefsen sich keine sichern Nachrichten mehr über die Kindheit Jesu einziehen: denn die Apostel waren nicht selbst Genossen derselben gewesen; Joseph lebte wahrscheinlich nicht mehr; der Maria, wenn sie um die Zeit der Abfassung unseres ersten und dritten Evangeliums noch am Leben war, hatten sich doch indessen manche Umstände in der Erinnerung herrlicher ausgemalt, und wurden noch mehr von denen, welche ihre Erzählungen vernahmen, nach ihren Messiasbegriffen verherrlicht; Manches bildete sich auch ohne historische Nachrichten nach Zeitbegriffen und A. T. lichen Orakeln (wie von der schwanger werdenden Jungfrau) aus. Durch alles dieses aber soll nach jenen Verfassern die Glaubwürdigkeit der Evangelisten bei der folgenden Geschichte des Lebens Jesu nicht das Mindeste verlieren. Ihr Zweck und ihre Aufgabe war blofs, eine sichere Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu zu geben, und in dieser verdienen sie allen Glauben, weil sie theils selbst gegenwärtig gewesen waren, theils, was sie schrieben, aus dem Munde anderer

1) S. Ammon's, §. 8. Anm. 8. angeführtes Programm. Aehnlich Hase, Leben Jesu, §. 32. (2te Aufl.); Tholuck, S. 208 ff.; Kern, die Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte, erster Artikel, Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1836, 2, S. 39.

glaubwürdiger Zeugen wissen konnten. — Diese Gränzlinie zwischen der Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu und der Fabelhaftigkeit seiner Jugendgeschichte wurde dadurch noch schärfer gezogen, dafs manche Theologen geneigt waren, die beiden ersten Kapitel des Matthäus und Lukas, welche die Jugendgeschichte enthalten, als unächt und spätere Zusätze zu verwerfen [2]).

Wie den ersten Anfang, so fafsten aber bald einige Theologen auch das letzte Ende der Lebensgeschichte Jesu, seine Himmelfahrt, mythisch auf [3]): so dafs dieselbe nun an ihren beiden äufsersten Rändern von kritischen Zweifeln angefressen wurde, während ihr eigentlicher Kern, die Periode von der Taufe bis zur Auferstehung, immer noch unangetastet bleiben sollte; oder dafs man, wie ein Recensent von Greiling's Leben Jesu sich ausdrückt, durch das Prachtthor der Mythe in die evangelische Geschichte hinein, und durch ein ähnliches wieder hinausfuhr [4]), für das Dazwischenliegende aber mit den krummen und mühseligen Pfaden der natürlichen Erklärung sich begnügte.

Etwas mehr erweitert findet sich die Anwendung des mythischen Gesichtspunktes bei Gabler [5]), mit dem neuerlich wieder Rosenkranz [6]) übereinstimmt, wenn er den Unterschied zwischen Wundern, die Jesus that, und solchen, die an ihm vorgingen, in der Art geltend macht, dafs zwar die letzteren mythisch, die ersteren aber natürlich erklärt werden sollen. Gleich nachher übrigens

---

2) S. bei Kuinöl, Prolegom. in Matthaeum, §. 3. in Lucam §. 6.

3) z. B. Ammon, in der Diss.: Ascensus J. C. in coelum historia biblica, in seinen Opusc. nov.

4) In Bertholdt's krit. Journ. 5. Bd. S. 248.

5) Gabler's neuestes theol. Journal, Bd. 7. S. 395.

6) Encyclopädie der theol. Wissenschaften, S. 161.

spricht Gabler wieder so, als ob er mit den oben erwähnten Theologen bloſs die Wunder aus der Kindheit Jesu mythisch zu fassen gesonnen wäre; was eine Beschränkung des vorigen Gesichtspunktes ist, da zwar alle Kindheitswunder in unsern Evangelien an ihm vorgegangene (nicht von ihm gethane) sind, dergleichen aber auch in seinem folgenden Leben manche vorkommen. Ungefähr nach der Gabler'schen Unterscheidung von Wundern Jesu und an Jesu scheint auch Bauer in seiner hebräischen Mythologie die Auswahl dessen eingerichtet zu haben, was er im N. T. mythisch fassen zu dürfen glaubte, indem er nur die übernatürliche Empfängniſs Jesu nebst den ausserordentlichen Umständen bei seiner Geburt, die Scene bei der Taufe, die Verklärung, den Engel in Gethsemane und die am Grabe mythisch behandelte; was zwar Wundergeschichten aus allen Theilen des Lebens Jesu, aber nur solche sind, die an Jesu vorgingen, nicht von ihm verrichtet wurden, obgleich auch jene nicht vollständig.

Eine in solcher Weise sich beschränkende Anwendung des Mythusbegriffs auf die Lebensgeschichte Jesu hat der schon mehrmals angeführte Verfasser der Abhandlung über die verschiedenen Rücksichten, in welchen der Biograph *Jesu arbeiten* kann, als unzulänglich und folgewidrig darzustellen sich bemüht. Der gemischte Gesichtspunkt, auf welchem die evangelische Erzählung zum Theil als reine Geschichte, zum Theil als mythisch betrachtet wird, verdankt nach ihm seinen Ursprung solchen Theologen, welche die Geschichte nicht aufgeben, und doch auch bei ihren klaren Resultaten sich nicht beruhigen mögen, und auf diesem Mittelwege beide Parteien vereinigen zu können meinen: ein eitles Bemühen, welches der strenge Supranaturalist verketzern, der Rationalist verlachen wird. Indem diese Vermittler, bemerkt der Verf., gerne begreiflich machen möchten, was nur irgend möglich ist, so ziehen sie sich alle die Vorwürfe zu, die man der natürlichen Erklä-

rung mit Recht macht; indem sie aber auch noch der Mythe Raum geben, so trifft sie die Klage über Inconsequenz mit aller ihrer Schwere, der schlimmste Vorwurf, der einem Gelehrten gemacht werden kann. Ueberdiefs sei das Verfahren dieser Eklektiker das allerwillkürlichste, da sie meist nach subjectiven Gründen entscheiden, was der Geschichte, und was der Mythe angehören solle; wenigstens wissen die Evangelisten, die Logik und die ihr angehörige historische Kritik nichts von solchen Unterscheidungen [7]). Demzufolge wendet diese Abhandlung den Begriff des Mythus auf den ganzen Umfang der Lebensgeschichte Jesu an, weist in allen Theilen derselben mythische Erzählungen oder wenigstens Ausschmückungen nach, und stellt nicht blofs die Wundererzählungen aus der Kindheit Jesu, sondern auch die aus seinem öffentlichen Leben, und nicht blofs die an ihm vorgegangenen, sondern auch die von ihm verrichteten Wunder unter die Kategorie des Mythischen.

Die ausgedehnteste Anwendung des Begriffs von philosophischem oder dogmatischem Mythus auf das Leben Jesu war schon 1799 in der anonymen Schrift über Offenbarung und Mythologie gemacht worden. Das ganze Leben Christi, heifst es hier, was er im Allgemeinen thun sollte und wollte, war lange vorher in der Idee und Anschauung der Juden abgezeichnet. Jesus als Individuum war nicht so da, lebte nicht wirklich so, wie er nach den Erwartungen jenes Volkes gelebt haben sollte. Nicht einmal das, worin alle Annalen, die seine Thaten berichten, übereinstimmen, ist durchaus wirkliche Thatsache. Aus verschiedenen Volksbeiträgen bildete sich eine Volksstimme von seinem Leben, und nach dieser erst sind die Evangelien gemacht [8]). Freilich bemerkte dagegen ein Recensent,

7) a. a. O. S. 243 f.
8) S. 103 f.

der Verfasser scheine doch weniger Historisches anzunehmen, als den Erzählungen wirklich zum Grunde liege; er hätte besser gethan, sich durch nüchterne Kritik des Einzelnen, als durch einen allgemeinen Skepticismus, leiten zu lassen [9]).

In der That begegnen wir hier einem ähnlichen Uebermafse in der Anwendung des Mythusbegriffs, wie wir eben bei der Fassung dieses Begriffs zuletzt ein solches fanden. Wie es dort zu viel war, in den Mythen des N. T. durchaus auf jede geschichtliche Grundlage zu verzichten: so wird hier zu weit gegangen, wenn zwischen der Kindheitsgeschichte Jesu und der seines öffentlichen Lebens jeder Unterschied in Bezug auf die Denkbarkeit von Mythen in denselben geläugnet wird. Sieht man auf die äussere Möglichkeit, so haben zwar diejenigen, welche die Entstehung der Evangelien so nahe als möglich zum Tode Jesu hinaufrücken, und die Verfasser derselben in möglichst unmittelbare Berührung mit den Hauptpersonen dieser Geschichte, auch mit der Familie Jesu, setzen — diese zwar haben zu einer solchen Unterscheidung, streng genommen, kein Recht. Man sehe nur, wie Tholuck sich verwirrt, indem er ausführt, von den Hauptzeugen der Kindheit Jesu sei, als Lukas mit Paulus in Jerusalem und Cäsarea sich aufgehalten und sein Evangelium geschrieben habe, Joseph aller Wahrscheinlichkeit nach längst todt gewesen, und müfsten wir dasselbe auch von Maria annehmen, setzt er hinzu, so blieben nur mittelbare Quellen übrig [10]). Nun hat aber derselbe Verfasser weiter oben vielmehr wahrscheinlich zu machen gesucht, dafs Maria damals noch am Leben, und für Lukas — noch mehr ohnehin für Matthäus — zu sprechen gewesen [11]); mithin

9) In Gabler's neuestem theolog. Journal, Bd. 6. 4tes Stück, S. 350.

10) Tholuck, S. 208 f.

11) Ebendas. S. 152 f.

§. 12.

Bestreitung der mythischen Ansicht von der evangelischen Geschichte.

Durch den im Bisherigen dargelegten mythischen Gesichtspunkt für die biblische Geschichte hatte man sich der alten allegorischen Auslegung wieder genähert. Denn während die natürliche Erklärungsweise der Rationalisten sammt der schmähenden der Naturalisten der Richtung angehört, welche mit Aufopferung des göttlichen Gehaltes der heiligen Geschichte die leere historische Form derselben festhält: so geht die mythische wie die allegorische darauf aus, lieber umgekehrt mit Aufopferung der historischen Wirklichkeit des Erzählten eine absolute Wahrheit festzuhalten. Nach der den beiden letzteren Erklärungsarten (wie auch der moralischen) zum Grunde liegenden Ansicht gibt der Geschichtschreiber zwar etwas scheinbar Geschichtliches: aber ihm bewufst oder unbewufst [1]) hat ein höherer Geist dieses Historische als blofse Hülle eines Ideellen, einer religiösen Vorstellung, zubereitet, und nur der wesentliche Unterschied findet zwischen den zuletzt angeführten Erklärungsweisen statt, dafs nach der allegorischen dieser höhere Geist unmittelbar der göttliche selbst, nach der mythischen der Geist eines Volks oder einer Gemeinde (nach der moralischen in der Regel der des auslegenden Subjectes) ist, und somit die Erzäh-

1) Nach Philo hat Moses selbst den tieferen Sinn seiner Schriften beabsichtigt, s. Gfrörer, 1, S. 94.; auch nach Origenes Comm. in Joann. Tom. 6, §. 2. Tom. 10, §. 4., hat der Prophet und Evangelist ein gewisses Bewusstsein des tieferen Sinns seiner Worte und Erzählungen: der mythischen Ansicht zufolge wird sich der Berichterstatter der in seiner Erzählung verkörperten Idee nicht rein als solcher, sondern nur in der Form jener Erzählung bewusst. Das Nähere hierüber unten, §. 14.

lung nach der ersteren Ansicht aus übernatürlicher Eingebung sich herschreibt, nach der andern auf dem natürlichen Wege der Sagenbildung sich entwickelt hat; womit noch diefs zusammenhängt, dafs die allegorische Auslegung (und die moralische) mit der ungebundensten Willkür jeden Gedanken, den sie für gotteswürdig (moralisch) hält, der Geschichte als Inhalt unterschieben kann: wogegen die mythische durch die Rücksicht auf die Angemessenheit an den Geist und die Vorstellungsweise eines Volks und einer Zeit in Aufsuchung der den Erzählungen zum Grunde liegenden Ideen gebunden ist.

Gegen diese neue Ansicht von der heiligen Geschichte sprachen sich übrigens beide Parteien, Orthodoxe, wie Rationalisten, aus. Gleich Anfangs, so lange die mythische Auffassung noch innerhalb der Gränzen der A. T.lichen Urgeschichte stand, hat sich von ersterer Seite namentlich Hess gegen dieselbe geäufsert [2]). So unglaublich man es finden mag, so läuft doch der ganze Inhalt seiner ziemlich umfangreichen Abhandlung auf die drei Schlüsse hinaus, welche jede weitere Bemerkung überflüssig machen, aufser der, dafs Hess keineswegs der letzte Orthodoxe war, welcher die mythische Erklärungsart durch solche Waffen bekämpfen zu können meinte. 1) Mythen sind uneigentlich zu verstehen; nun wollen aber die biblischen Geschichtschreiber eigentlich verstanden sein: folglich erzählen sie keine Mythen. 2) Mythologie ist etwas Heidnisches; die Bibel ist ein christliches Buch: also enthält sie keine Mythologie. Der dritte Schlufs ist verwickelter, und, wie sich unten zeigen wird, auch mehrsagend: Wenn diefs in den ältesten biblischen Büchern, die weniger historisch verbürgt sind, Wunderbares vorkäme, in den

2) Gränzbestimmung dessen, was in der Bibel Mythus u. s. f., und was wirkliche Geschichte ist. In seiner Bibliothek der heiligen Geschichte, 2. Bd. S. 155 ff.

späteren aber nicht mehr, so könnte man das Wunderbare für ein Kennzeichen des Mythischen halten; nun aber kommt das Wunderbare in den späteren, unläugbar historischen Büchern noch ebenso vor, wie in den frühsten: folglich kann es nicht als ein Kriterium des Mythischen gelten. Selbst die schaalste natürliche Erklärung, wenn sie nur noch etwas von Geschichte stehen liefs, mochte sie auch jeden höheren Inhalt derselben vernichten, war diesen Orthodoxen noch lieber, als die mythische Auslegung. Das Schlechteste von natürlicher Deutung ist doch gewifs jene Eichhorn'sche Ansicht von dem Baume der Erkenntnifs als einem Giftbaume, indem hier die Erzählung vom Sündenfall in dem Stande der tiefsten Erniedrigung und Entäufserung von ihrem absoluten Gehalte erscheint; wogegen desselben Gelehrten spätere mythische Erklärung der Erzählung einen immerhin würdigen Gedankeninhalt in derselben findet [3]). Dennoch erklärte sich Hess mit der ersteren Deutung weit mehr zufrieden, und nahm sie gegen die spätere, mythische, in Schutz [4]): — so gewifs ist es, dafs einem solchen Supranaturalismus nach der Weise der Kinder die farbige historische Hülse, auch ausgeleert von jedem göttlichen Gehalte, doch immer noch weit lieber ist, als der reichste Inhalt, welchem man jenen bunten Rock ausgezogen.

Später war es namentlich de Wette's kühne Durchführung des mythischen Standpunkts durch die mosaischen Bücher, sein entschiedenes Sichlossagen von der Halbheit der sogenannten historisch-mythischen, in der That aber natürlichen, Auffassung, sein strenges Verzichtleisten auf jeden sichern geschichtlichen Rest in diesen Erzählungen — was vielfachen Widerspruch hervorrief [5]). Während die

3) s. o. §. 6.

4) Bibl. d. h. G. 2, S. 251 f.

5) Namentlich in den Schriften: Meyer, Apologie der geschicht-

Einen, wie Strudel, die mythische Auffassung biblischer Erzählungen überhaupt verwarfen, und auf Festhaltung der strenggeschichtlichen, und zwar im supranaturalistischen Sinne, drangen 5): wollten Andere, wie Meyer, von de Wette nur wenigstens wieder bis zu Vater eingelenkt wissen, der doch noch den Versuch offen gelassen habe, aus der mythischen Einkleidung einzelne, wenn gleich nur wahrscheinliche, historische Data zu gewinnen. Wenn das Sonderbare, Irrationale mancher Geschichten, auf deren Erdichtung wohl Niemand verfallen sein würde; die Ungleichmäfsigkeit und Lückenhaftigkeit der Erzählung und andere Gründe, eine geschichtliche Grundlage des Pentateuchs nicht verkennen lassen: so müssen auch bescheidene und behutsame Versuche erlaubt sein, diese Grundlage für den einzelnen Fall wenigstens annähernd auszumitteln. Vor dem Rückfalle in die Ungereimtheit natürlicher Erklärer werden hiebei, wie Meyer hofft, den historischen Mythiker folgende Vorsichtsmafsregeln bewahren; die aber vielmehr auf's Neue zeigen, wie schwer dieser Rückfall zu vermeiden ist. 1) Man sondere ab, was sich als Charakter mythischer Darstellung im Gegensatze von historischer zum Voraus zeigt: das Aufserordentliche, Wunderbare, die *unmittelbare* göttliche Einwirkung, auch die religiöse Teleologie des Erzählers. 2) Man gehe vom Einfacheren zum Verwickelteren fort: man lege einen Fall zum Grunde, wo

lichen Auffassung der historischen Bücher des A. T., besonders des Pentateuchs, im Gegensatz gegen die blos mythische Deutung des letztern; Fritzsche, Prüfung der Gründe, mit welchen neuerlich die Aechtheit der Bücher Mosis bestritten worden ist; Keil, vorurtheilsfreie Würdigung der mosaischen Schriften; vergl. die Recensionen von Strudel, in Bengel's Archiv, 1, 1, S. 113 ff. 228 ff. 244 ff.

6) Mit Gründen und Auskünften, von welchen ich in meinen Streitschriften, 1, 1, S. 4 f. 30 f. 70. 77. 83—87., auch 102—114., Proben gegeben habe.

dieselbe Thatsache doppelt erzählt, und zwar in dem einen Berichte wunderhaft, im andern natürlich dargestellt ist; wie die Auswahl der Aeltesten durch Moses 4. Mos. 11, 16 f. als Eingebung Jehova's, 2. Mos. 18, 14 ff. als Rath des Jethro gegeben wird. Nach diesem Maſsstabe ziehe man sofort von den bekannten Entschlüssen des Noah, Abraham, Moses u. A., gleichfalls die göttliche Anregung ab (ein Verfahren, welches der oben angeführte Tadel DE WETTE's in vollem Maſse trifft). 3) Die zum Grunde liegende Thatsache werde möglichst einfach und allgemein, ohne Bestimmung der Nebenumstände, gefaſst (auch das ist schon zu viel, wo gar keine Thatsache zum Grunde liegt). Z. B. die Erzählung von der Sündfluth reducire man so: „Bei einer groſsen Ueberschwemmung in Vorderasien kamen viele, der Sage nach böse (hiebei schon die Teleologie nicht abgezogen), Menschen um; Noah, der Vater Sem's, ein gottseliger Mann (wie oben!) rettete sich schwimmend". Die näheren Umstände dieser Rettung aber, die Beschaffenheit des etwaigen Fahrzeugs u. s. f. unterlasse man zu bestimmen, um nicht in Willkürlichkeiten zu verfallen. Ebenso in Bezug auf die Geburt Isaak's begnüge man sich, zu sagen: „Der Wunsch und die Hoffnung des begüterten und religiösen Emir's, Abraham, von seiner Ehefrau, Sara, noch einen Leibeserben zu sehen, ging ungewöhnlich und für Andere unerwartet spät in Erfüllung" (wogegen wiederum DE WETTE's Einwendungen vollkommen gelten).

In ähnlicher Weise, nur noch ausschlieſsender, erklärte sich auch EICHHORN in seiner Einleitung in das A. T. gegen den Standpunkt von DE WETTE. So unangenehm es nämlich den Orthodoxen war, durch die aufkommende mythische Erklärungsweise in ihrem historischen Glauben gestört zu werden: so waren doch die Rationalisten nicht minder ungehalten, daſs das verschlungene Gewebe ihres Pragmatismus durch dieselbe zerrissen, und die Kunst-

stücke ihrer natürlichen Auslegung nun mit Einemmale für verlorene Mühe erklärt werden sollten. Nur ungern läfst Dr. Paulus die Ahnung an sich kommen, dafs man in Bezug auf seinen Commentar vielleicht ausrufen werde: Wozu alle die Mühe, dergleichen Legenden historisch zu erklären? wie sonderbar, dafs man Mythen wie Geschichte behandeln, wunderbare Dichtungen nach dem Causalgesetze sich begreiflich machen will [7]! Der Quälerei seiner natürlichen Erklärungen gegenüber erscheint dem genannten Theologen die mythische Auffassungsweise nur als eine Geistesträgheit, welche mit der evangelischen Geschichte auf dem leichtesten Wege fertig zu werden wünsche, defshalb alles Wundersame und Schwerverständliche durch das dunkle Wort: Mythus, auf die Seite schiebe, und, um sich der Mühe der Sonderung des Wunderbaren vom Natürlichen, des Factums vom Urtheil, zu überheben, die ganze Erzählung in die *camera obscura* alter heiliger Sage zurückstelle [8].

Mit noch stärkerer Mifsbilligung hatte sich Greiling gegen Kuo's Empfehlung der genetischen, d. h. mythischen, Wundererklärung ausgesprochen; aber es war ihm begegnet, fast mit jedem Streiche, den er auf diese führen wollte, vielmehr seine eigene, natürliche Auslegungsweise zu treffen. Unter allen Versuchen, meinte er, dunkle Stellen des N. T. aufzuklären, könne schwerlich einer der ächthistorischen Auslegung, der Ausmittelung der eigentlichen Thatsachen und ihrer verständigen Absicht, nachtheiliger sein (d. h. dem Fürwitz natürlicher Erklärer mehr Abbruch thun), als der Versuch, mit Hülfe einer dichtenden Phantasie (so verhält sich die des natürlichen Erklärers, wenn er Nebenumstände einschiebt, von wel-

7) Exegetisches Handbuch, 1, a, S. 1. 71.

8) a. a. O. S. 4. Vergl. gegen diesen Vorwurf meine Streitschriften, 1, 1, S. 70f.

chen im Text keine Spur ist; der mythische Erklärer verhält sich nicht dichtend, sondern nur Dichtung erkennend und aufdeckend) der Geschichtserzählung aufzuhelfen. Eine solche unnöthige, willkürliche Dichtung der Phantasie ist nach Greiling die genetische oder formelle Erklärungsart der Wunder (setzt man noch einen grübelnden Verstand dazu, so ist genau die natürliche Erklärung geschildert). Viele Thatsachen, die sich als solche wohl noch retten lassen, heiſst es weiter, werden dadurch entweder in das Fabelland gespielt, oder an deren Stelle selbsterfundene Dichtungen gesetzt (mit Unterschiebung solcher Dichtungen gibt sich nur etwa die historisch-mythische Erklärungsweise ab, aber auch sie nicht als solche, sondern sofern sie mit der natürlichen sich vermischt). Namentlich eine Erklärung der Wunder, meint Greiling, dürfe das Factum selbst nicht verändern, und durch die Auslegung taschenspielerisch ein anderes unterschieben (was nur die natürliche Erklärung thut): sonst würde ja das dem Verstand anstöſsige Object nicht erklärt, sondern das vorausgesetzte Factum geläugnet; womit die Aufgabe nicht gelöst wäre (es ist falsch, zu behaupten, daſs ein Factum zur Erklärung vorliege; was unmittelbar vorliegt, ist nur ein Bericht, von welchem erst ausgemacht werden muſs, ob ihm ein Factum zum Grunde liegt, oder nicht). Statt dessen müssen nach dem angeführten Gelehrten namentlich die von Jesu verrichteten Wunder natürlich, näher psychologisch, erklärt werden; wobei man dann am wenigsten Ursache habe, die erzählten Thatsachen zu verändern, zu beschneiden, mit Dichtungen so lange zu versetzen, bis sie selbst zur Dichtung werden (mit welchem Rechte dieſs der natürlichen Erklärungsweise nachgerühmt wird, geht schon aus dem Bisherigen hervor) [9]).

Ein eigenes Werk über die Unzuläſsigkeit der

9) Greiling in Henke's Museum, 1, 4, S. 621 ff.

mythischen Auffassung des Historischen im N. T. hat neuestens Heydenreich geschrieben. Er geht theils die äusseren Zeugnisse über den Ursprung der Evangelien durch, und findet mit ihrer hiedurch belegten Abkunft von Aposteln und Apostelschülern die Annahme mythischer Elemente in denselben unverträglich; theils untersucht er die Beschaffenheit ihrer Darstellungen, und findet diese der Form nach so schlicht und einfach, und doch so ausführlich und genau, wie man es nur von Augenzeugen oder solchen, die diesen nahe standen, erwarten könne; dem Inhalt nach aber auch diejenigen Erzählungen, welche einen wunderhaften Charakter haben, so gotteswürdig, dafs nur Wunderscheue veranlassen könne, an ihrer historischen Wahrheit zu zweifeln. Ob nämlich gleich Gott für gewöhnlich nur mittelbar auf die Welt einwirke, so werde doch, meint Heydenreich, hiedurch nicht ausgeschlossen, dafs er nicht bisweilen ausnahmsweise auch unmittelbar auf dieselbe sollte wirken können, sobald er es zur Erreichung eines besondern Zweckes nöthig finde, und es wird sofort an den einzelnen göttlichen Eigenschaften der Reihe nach gezeigt, wie ihnen ein solches Einwirken nicht widerspreche, und an den einzelnen Wundergeschichten, wie bei ihnen gerade ein göttliches Eingreifen jedesmal ganz besonders schicklich gewesen sei.

Doch diese und ähnliche Einwendungen gegen die mythische Auffassung evangelischer Erzählungen, wie sie namentlich in den neueren Evangeliencommentaren, und jetzt in den zahlreichen Schriften gegen meine Bearbeitung des Lebens Jesu, vorliegen, werden im Folgenden von selbst ihre Stelle und ihre Erledigung finden.

§. 13.

Möglichkeit von Mythen im N. T. nach äusseren Gründen.

Die Behauptung, dafs in den biblischen Büchern Mythen sich finden, läuft freilich dem Bewufstsein des gläu-

bigen Christen geradezu entgegen. Dieser, sofern sein Blick auf die christliche Gemeinschaft eingeschränkt ist, in welcher er lebt, weiſs gar nicht anders, als daſs, was deren heilige Bücher ihm erzählen, buchstäblich so geschehen sei; es kommt ihm kein Zweifel, stört ihn keine Reflexion. Ist sein Horizont bis dahin erweitert, daſs er seine Religion neben andern erblickt, und sie mit diesen vergleicht, so gestaltet sich sein Urtheil dahin fort: was die Heiden von ihren Göttern, die Muhammedaner von ihrem Propheten erzählen, sei freilich erdichtet; was dagegen die biblischen Bücher von den Thaten Gottes, Christi und der übrigen Gottesmänner, das sei wahr. Dieſs ist der zur allgemeinen Vorstellung auch in der Theologie gewordene Satz, das Christenthum unterscheide sich von den heidnischen Religionen dadurch, daſs es nicht, wie diese, eine mythische, sondern eine historische Religion sei.

So jedoch, ohne nähere Bestimmung und Begründung, ist dieser Satz bloſses Erzeugniſs der Befangenheit des Individuums in der ihm anerzogenen Glaubensform, der Unfähigkeit, sich zu dieser in ein anderes als affirmatives, zu den übrigen in ein anderes als negatives Verhältniſs zu setzen; ein Vorurtheil ohne allen wissenschaftlichen Werth, das sich bei der ersten Erweiterung des geschichtlichen Blickes von selbst auflöst. Denn versetzen wir uns nun in eine andere Religionsgemeinschaft: so meint der gläubige Muhammedaner, nur in seinem Koran Wahres anzutreffen, in unserer Bibel aber groſsentheils Fabelhaftes; der heutige Jude sieht nur im A. T. eine wirkliche, göttliche, Geschichte, im N. T. aber nicht, und eine ähnliche Bewandtniſs hat es mit den Bekennern der meisten heidnischen Religionen vor der Periode des Synkretismus gehabt. Wer soll nun Recht haben? Alle zusammen unmöglich, da ihre Behauptungen einander ausschlieſsen. Aber welcher Einzelne? Jeder behauptet es

von sich; die Ansprüche sind gleich: was soll nun entscheiden? Der Ursprung der einzelnen Religionen? Jede schreibt sich einen göttlichen zu: nicht nur die christliche will vom Sohne Gottes, und die jüdische von Gott durch Moses; sondern auch die muhammedanische von einem Propheten aus unmittelbarer göttlicher Offenbarung gestiftet sein, und ebenso führten die Griechen ihre Culte auf die Einsetzung durch Götter zurück.

„Aber dieser göttliche Ursprung ist bei keiner so urkundlich belegt als bei der hebräischen und christlichen Religion; während die Mythenkreise bei Griechen und Römern aus Sammlungen unverbürgter Sagen bestehen: ist die biblische Geschichte von Augenzeugen, oder doch von solchen geschrieben, welche einerseits durch ihr Verhältniſs zu Augenzeugen in den Stand gesetzt waren, die Wahrheit zu berichten, und deren offenkundige Rechtschaffenheit andrerseits an dem Vorhandensein des guten Willens hiezu nicht zweifeln läſst.“ — Allerdings würde es für die Glaubwürdigkeit der biblischen Geschichte von entscheidendem Gewichte sein, wenn es bewiesen wäre, daſs sie von Augenzeugen, oder doch nahen Zeitgenossen der Begebenheiten, beschrieben ist; denn, obwohl auch bei Augenzeugen Irrthümer und also falsche Berichte sich einschleichen können: so hat doch die Möglichkeit absichtslosen Irrthums (der absichtliche Betrug macht sich ohnehin leicht bemerklich) hier ungleich engere Gränzen, als wo der Erzähler durch einen längeren Zeitraum von den Begebenheiten getrennt ist, und seine Nachrichten aus dem Munde Anderer schöpfen muſs.

Doch diese angebliche Augenzeugenschaft oder Zeitnähe der biblischen Schriftsteller in Bezug auf die von ihnen erzählten Begebenheiten ist vorerst gleichfalls nur Vorurtheil, das seine nächste Veranlassung in den Ueberschriften hat, welche die biblischen Bücher in unserem Kanon führen. Da ist jenen Büchern, welche den Aus-

zug der Israeliten aus Aegypten und ihre Wanderung durch die Wüste beschreiben, der Name des Moses vorgesetzt, welcher hiebei ihr Führer war, also freilich, wenn er nicht absichtlich lügen wollte, eine wahre Geschichte dieser Begebenheiten liefern mufste, und wenn sein Verhältnifs zur Gottheit, wie es in diesen Büchern beschrieben wird, historisch ist, wohl auch vermöge desselben die frühere Geschichte glaubhaft wiederzugeben im Stande war. Ebenso bei den Berichten über das Leben und die Schicksale Jesu lauten zwei Ueberschriften auf Matthäus und Johannes, zwei Männer, welche die öffentliche Wirksamkeit Jesu, deren Augenzeugen sie nahezu vom Anfange bis zum Ende gewesen waren, auf's Glaubwürdigste beschreiben, und theils vermöge ihres vertrauten Umgangs mit Jesu und dessen Mutter, theils vermöge des höheren, belehrenden und erinnernden Beistandes, welchen, dem Einen von ihnen zufolge, Jesus seinen Jüngern verheifsen haben soll, auch über die Begebenheiten seiner Jugend, von welchen der Andere einige berichtet, Kunde erhalten konnten.

Allein wie wenig auf die Ueberschriften zu gehen ist, welche alte, namentlich heilige, Schriften auf der Stirne tragen, ist theils an sich leicht einzusehen, theils in Bezug auf die biblischen Bücher längst erwiesen. In den angeblichen Büchern Mosis ist auch dessen Tod und Begräbnifs gemeldet: wer glaubt heut zu Tage noch, dafs diefs Moses selbst auf prophetische Weise im Voraus geschrieben habe? Unter den Psalmen tragen manche den Namen Davids, welche das Unglück des Exils voraussetzen, und Daniel, einem Juden des babylonischen Exils, werden Weissagungen in den Mund gelegt, die nicht vor Antiochus Epiphanes geschrieben sein können. Es ist ein unumstöfslicher Satz der Kritik, dafs die Ueberschriften der biblischen Bücher an sich vorerst nichts, als bald das Vorgeben des Verfassers, bald aber auch nur die Meinung

des jüdischen oder christlichen Alterthums, über den Ursprung derselben enthalten: Punkte, von welchen der erste nichts beweisen kann; bei dem zweiten aber Alles auf folgende Stücke ankommt: 1) wie alt diese Meinung sei, und von was für Gewährsmännern sie ausgehe? und 2) wiefern die Beschaffenheit der in Frage stehenden Schriften mit derselben übereinstimme? jenes die sogenannten äufseren, dieses die inneren Gründe für die Aechtheit der biblischen Bücher. In Bezug auf die Evangelien nun, mit welchen wir es hier allein zu thun haben, hat die ganze folgende Arbeit keinen andern Zweck, als im Einzelnen die Glaubwürdigkeit ihrer Erzählungen, und damit auch die Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit ihres Ursprungs von Augenzeugen, oder überhaupt genau Unterrichteten, aus inneren Gründen zu untersuchen; die äufseren Zeugnisse hingegen mögen hier in der Einleitung, doch nur insoweit, geprüft werden, als nöthig ist, um einzusehen, ob sie für sich ein bestimmtes Ergebnifs liefern, welches mit dem der inneren Gründe möglicherweise in Streit gerathen könnte; oder ob sie, für sich unzulänglich, die Entscheidung der Untersuchung nach inneren Gründen überlassen.

Am Ende des zweiten Jahrhunderts n. Ch. waren, wie wir aus den Schriften der drei Kirchenlehrer, Irenäus, Klemens von Alexandrien und Tertullian ersehen, unsere vier Evangelien als Schriften von Aposteln und Apostelschülern in der rechtgläubigen Kirche anerkannt, und aus der Mehrzahl anderer ähnlichen Producte als die ächten Nachrichten über Jesum ausgeschieden. Das erste nach der Ordnung unseres Kanon sollte von Matthäus, der in sämmtlichen Katalogen als einer der zwölf Apostel vorkommt; das vierte von Johannes, dem Lieblingsjünger des Herrn; das zweite von Markus, dem Dolmetscher des Petrus; das dritte von Lukas, dem Begleiter des Paulus,

verfaſst sein [1]). Doch auch von älteren Schriftstellern sind uns, theils in deren eigenen Werken, theils in Anführungen anderer, Zeugnisse hiefür erhalten.

Auf das erste Evangelium wird gewöhnlich das Zeugniſs bezogen, welches wir von Papias, Bischof von Hierapolis, haben, der Ἰωάννου (wahrscheinlich des Presbyters) ἀκουστὴς gewesen, und unter Marc Aurel (161—180) Märtyrer geworden sein soll [2]), daſs der Apostel Matthäus τὰ λόγια (τὰ κυριακά) aufgeschrieben habe [3]). Auf die Wortbedeutung von λόγια dringend, hat neuestens Schleiermacher hierunter nur eine Sammlung der Reden Jesu verstehen wollen [4]); allein, wo Papias von Markus spricht, gebraucht er, wie es scheint, σύνταξιν τῶν κυριακῶν λογίων ποιεῖσθαι und τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα γράφειν als Wechselbegriffe: woraus hervorgehen würde, daſs auch jenes eine die Thaten und Schicksale Jesu mitumfassende Schrift bezeichnete [5]), und die Kirchenväter Recht hätten, das Zeugniſs des Papias von einer vollständigen Evangelienschrift zu verstehen [6]). Dieselben bezogen nun zwar dieses Zeugniſs bestimmt auf unser erstes Evangelium; allein auf dieses findet sich in den Worten des apostolischen Vaters nicht nur keine Hinweisung, sondern unmittelbar identisch mit demselben kann die Apostelschrift, von welcher er spricht, schon deſswegen nicht sein, weil nach der Angabe des Papias Matthäus ἑβραΐδι διαλέκτῳ schrieb: und daſs unser griechischer Mat-

1) S. die Stellen bei de Wette, Einleitung in d. N. T. §. 76.
2) S. Gieseler, K.G. 1, S. 115 f.
3) Euseb. H. E. 3, 39.
4) Ueber Papias Zeugnisse von unsern beiden ersten Evangelien, in Ullmann's Studien, 1832, 4, S. 736 ff. Ihm stimmt Credner bei, Einleitung in das N. T. 1, S. 91.
5) Wie Lücke nachgewiesen hat, Studien, 1833, 2, S. 499 f.
6) S. bei de Wette, a. a. O. §. 97.

thäus eine Uebersetzung dieser hebräischen Urschrift sei, wird von den Kirchenvätern blofs vorausgesetzt [7]). Aussprüche Jesu nun und Erzählungen über denselben, welche mehr oder minder genau Abschnitten in unserem Matthäus entsprechen, finden wir in den, freilich nicht durchaus ächten, Werken der übrigen apostolischen Väter mehrere angeführt: aber theils so, dafs sie auch aus mündlicher Ueberlieferung geschöpft sein können; theils so, dafs die Verfasser, wo sie sich auf schriftliche Quellen berufen, diese nicht gerade als apostolisch bezeichnen [8]). Justins des Märtyrers († 166) Anführungen kommen nicht selten auch mit Stellen unseres Matthäus überein; doch hat er zugleich Elemente, die sich überhaupt in unsern Evangelien nicht so finden, und er bezeichnet die Schriften, aus welchen er schöpft, nur allgemein als ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, oder εὐαγγέλια, ohne näher die einzelnen Verfasser namhaft zu machen [9]). Auch der Bestreiter des Christenthums, Celsus (nach 150), spricht davon, dafs die Schüler Jesu dessen Geschichte beschrieben haben [10]), und deutet auf unsre jetzigen Evangelien hin, wenn er von der Abweichung der Nachrichten über die Zahl der Engel bei der Auferstehung Jesu spricht [11]): aber eine bestimmtere Angabe einzelner Verfasser findet sich auch bei ihm, so viel wir aus Origenes entnehmen können, nicht [12]).

---

7) Hieron. de vir. illustr. 3.

8) de Wette, Einl. in die Bibel A. u. N. T., 1. Thl., (Einl. in d. A. T.) §. 18.

9) de Wette a. a. O. §. 19, und Einl. in d. N. T. §. 66 f.

10) Bei Origenes, c. Cels. 2, 16.

11) a. a. O. 5, 56.

12) Die Aechtheit des Matthäusevangeliums ist durch die neueren Angriffe von Schulz, Siefert und Schneckenburger so sehr erschüttert, und durch die Vertheidigungen von Kern und Olshausen so wenig wieder sicher gestellt worden, dass

Von demselben Papias, welcher die Notiz über Matthäus gibt, ist uns ein Zeugniſs darüber erhalten, und zwar aus dem Munde des πρεσβύτερος Johannes, daſs Markus, der nach ihm ἑρμηνευτὴς Πέτρου war, aus der Erinnerung an dessen Lehrvorträge die Reden und Thaten Jesu aufgezeichnet habe [13]). Daſs dieſs auf unser zweites Evangelium gehe, setzen die Kirchenschriftsteller zwar ebenfalls voraus; aber nicht nur sagt davon die Stelle des Papias nichts, sondern sie paſst auch auf dieses Evangelium gar nicht [14]). Denn aus Erinnerungen an die Vorträge des Petrus, also aus einer eigenen, ursprünglichen Quelle, kann unser zweites Evangelium schon deſswegen nicht geflossen sein, da es nachweislich aus dem ersten und dritten, sei es auch nur in der Erinnerung, zusammengeschrieben ist [15]). Ebensowenig will auf das in Rede stehende Evangelium das passen, was Papias weiter sagt, daſs Markus οὐ τάξει geschrieben habe. Denn eine falsche

---

Tholuck in seiner Glaubwürdigkeit der evang. Geschichte, wo er die Aechtheit aller übrigen Evangelien darzuthun sucht, doch in Bezug auf den Matthäus diesen Beweis, als zu weitläuftig, nicht unternehmen mag (S. 240).

13) Euseb. H. E. 3, 39.

14) Darauf hat Schleiermacher aufmerksam gemacht in der schon angeführten Abhandlung, welchem Credner beistimmt, Einl. 1, S. 123 f.

15) Diess ist zur Evidenz erhoben durch Griesbach in der *Commentatio, qua Marci Evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse demonstratur.* In dessen opuscula acad. ed. Gabler, Vol. 2. No. XXII. Vgl. Saunier, über die Quellen des Evangeliums des Markus, 1825; Theile, zur Biographie Jesu, S. 34 f. Tholuck widerspricht, weil „ein Apostelschüler (dass der Verf. des zweiten Evangeliums ein solcher war, diess soll ja vielmehr erst bewiesen werden!) von derselben Berechtigung wie Lukas nicht so ängstlich aus der Schrift dieses seines Mitgenossen und der des Matthäus Excerpte gemacht haben würde“ u. s. w. (S. 250).

chronologische Anordnung kann er hiemit nicht meinen, da er dem Markus die strengste Wahrheitsliebe zuschreibt, welche, verbunden mit dem Bewufstsein, keine Mittel dazu zu haben, ihn von jedem Versuch, eine Zeitordnung zu Stande zu bringen, abhalten mufste; völliges Verzichten aber auf chronologischen Zusammenhang, was Papias allein ihm kann zuschreiben wollen, findet sich im zweiten Evangelium ganz und gar nicht. — Was kann es bei so bewandten Umständen beweisen, wenn in ähnlicher Art, wie an das erste, auch an unser zweites Evangelium Anklänge bei den ältesten Kirchenschriftstellern sich finden?

Dafs Lukas, des Paulus Gefährte, ein Evangelium geschrieben, dafür fehlt ein Beleg von dem Alter und Gewichte des Papianischen Zeugnisses für Matthäus und Markus. Ein Zeugnifs eigenthümlicher Art aber, zwar auch nicht gerade dafür, von Lukas, aber doch von einem zeitweisen Begleiter des Apostels Paulus herzurühren, hat das dritte Evangelium in der Apostelgeschichte, welche laut des Proömiums beider Schriften, womit die übrige Eigenthümlichkeit derselben nicht im Widerspruche steht, von demselben Verfasser oder Sammler, wie das Evangelium, herrührt. In der Apostelgeschichte nämlich fafst in einigen Abschnitten der zweiten Hälfte (16, 10—17. 20, 5—15. 21, 1—17. 27, 1—28, 16.) der Verfasser den Apostel Paulus und sich selbst in der ersten Person des Plural (ἐζητήσαμεν — προσκέκληται ἡμᾶς u. s. f.) zusammen, wodurch er sich mithin als dessen Begleiter zu erkennen gibt. Freilich ist hiemit der bald schwankende, bald wunderhafte, oder gar ächten paulinischen Briefen widersprechende Inhalt mancher anderweitigen Berichte des Buchs über den Apostel so schwer zu vereinigen, auch bleibt es so auffallend, warum der Verfasser sich weder im Eingange der A. G. noch in dem des Evangeliums auf dieses Verhältnifs zu einem der angesehensten Apostel be-

ruft, dafs schon die Vermuthung aufgestellt worden ist, es mögen vielleicht jene Stellen, wo der Erzähler von sich als Theilnehmer an den Begebenheiten spricht, einer fremden, von ihm nur eingeschalteten, Denkschrift angehören [16]). Doch auch diese Auskunft bei Seite gelassen, so könnte ja der Begleiter des Paulus seine beiden Schriften möglicherweise zu einer Zeit und in Verhältnissen verfafst haben, wo ihn kein apostolischer Einflufs mehr gegen die Zuflüsse der Tradition sicherte, deren Erzählungen darum, weil er sie früher von Paulus nicht gehört hatte, zu verwerfen, er sich, waren sie nur erbaulich und auf seinem, die Wunder keineswegs scheuenden, Standpunkte glaublich, unmöglich bewogen finden konnte. Nun aber meint man, da die Apostelgeschichte mit der zweijährigen römischen Gefangenschaft Pauli abbricht, so müsse diese zweite Arbeit des Apostelschülers eben während jener Zeit, 63—65 n. Ch., vor der Entscheidung der Sache des Apostels, und könne somit die erste, das Evangelium, gleichfalls nicht später geschrieben sein [17]). Allein jenes Abbrechen der Apostelgeschichte kann noch manche andere Gründe ha-

---

16) de Wette, a. a. O., §. 114.

17) de Wette, §. 116. Tholuck weiss sogar, dass Lukas sein Evangelium in Jerusalem oder Cäsarea während der Haft des Paulus geschrieben habe; Beweis: weil er dort am meisten Zeit und die beste Gelegenheit hatte. Demselben Theologen ist es wahrscheinlich, dass Lukas während jenes Aufenthalts noch mit der Mutter Jesu zusammengewesen; denn altershalber konnte diese noch leben, und wahrscheinlich lebte sie wirklich noch, da Johannes Jerusalem schwerlich verlassen haben wird, so lange die ihm Anbefohlene noch übrig war: damals aber war Johannes noch in Jerusalem. S. 141 ff.. (Als ob er nicht auch nach ihrem Tode noch in Jerusalem geblieben sein könnte!) Ueber diese Beweisart vergl. man die Rec. des Tholuck'schen Buchs von Schulz, im Literaturblatt zur allg. KZtg. 1837, No. 69. S. 549.

ben [18]), und reicht für sich allein in keinem Falle hin, um über den historischen Werth des Evangeliums zu entscheiden [19]).

Ueber Johannes möchte man ein ähnliches Zeugniſs, wie das des Papias über Matthäus ist, von Polykarpus wünschen, welcher († 167) den genannten Apostel noch gesehen und gehört hat [20]). Zwar daſs wir nun in dem Einen, kurzen Briefe, den wir noch von ihm haben, ein solches nicht finden, kann nichts dagegen beweisen; so wenig als die mehr oder minder deutlichen Anklänge an die johanneischen Briefe bei mehreren apostolischen Vätern [21]) dafür; wohl aber muſs es Wunder nehmen, daſs des Polykarpus Schüler, Irenäus, welcher die johanneische Abfassung des Evangeliums bereits wider Gegner zu vertheidigen hatte, weder bei dieser Gelegenheit, noch sonst irgendwo in seinem weitläuftigen Werke auf die in dieser Sache gewichtigste Auctorität des apostolischen Mannes sich beruft [22]). Ungewiſs, ob schon von Anfang unter des Apostels Johannes Namen, begegnet uns das vierte Evangelium zuerst bei den Valentinianern und Montanisten, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts; woran sich aber sogleich der Widerspruch der sogenannten Aloger knüpft, welche das johanneische Evangelium verwarfen und dem Cerinth zuschrieben, theils weil die Montanisten aus demselben die Idee ihres Paraklet entlehnten, theils aber auch weil es mit den drei übrigen Evangelien nicht zusammenzustimmen schien [23]). Die erste Anführung einer Stelle desselben unter dem Namen des Johannes findet sich bei Theo-

18) bei de Wette, a. a. O. und Credner, §. 66. u. 108.
19) Vgl. Credner, 1, S. 154 ff.
20) Euseb. H. E. 5, 20. 24.
21) bei de Wette, §. 109.
22) de Wette, a. a. O.
23) de Wette, a. a. O. und Gieseler K. G. 1, S. 154.

philus von Antiochien (um's Jahr 172) [24]). Wie wenig auf die äusseren Zeugnisse für das vierte Evangelium die grofse Zahl derjenigen unter den jetzigen Theologen pochen kann, welche die um nichts schlechter bezeugte Apokalypse dem Apostel absprechen, darauf hat auch Tholuck aufmerksam gemacht [25]). Endlich ist das Zusammensein zweier Johannes, des Apostels und des Presbyters, in Ephesus ein Umstand, der mit den ältesten Zeugnissen für die johanneische Abkunft der Apokalypse einerseits und des Evangeliums und der Briefe andrerseits noch lange nicht scharf genug zusammengehalten ist.

So sagen uns die ältesten Zeugnisse bald zwar, dafs ein Apostel oder apostolischer Mann ein Evangelium geschrieben, aber nicht, ob es dasjenige war, welches später in der Kirche unter seinem Namen in Umlauf kam; bald, dafs ähnliche Schriften vorhanden waren, aber nicht, dafs sie mit Bestimmtheit einem gewissen Apostel oder Begleiter eines Apostels zugeschrieben wurden: und doch, mit aller ihrer Unbestimmtheit, reichen diese Nachrichten nicht über den Anfang des zweiten Dritttheils vom zweiten Jahrhundert hinauf, während die bestimmten Anführungen erst nach der Mitte des Jahrhunderts ihren Anfang nehmen. Die Apostel aber waren aller Wahrscheinlichkeitsberechnung nach, selbst den Johannes nicht ausgenommen, (er soll um's Jahr 100 n. Ch. gestorben sein) [26]), über dessen Alter und Ende übrigens frühzeitig gefabelt worden ist [27]), noch im ersten Jahrhundert heimgegangen. Welcher weite Spielraum, ihnen Schriften beizulegen, welche sie nicht geschrieben hatten! Die Apostel, zerstreut, sterben in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhun-

---

24) Ad Autol. 2.
25) Glaubwürdigkeit, S. 283 ff.
26) b. Gieseler, S. 110.
27) Ders. ebds. u. de Wette, a. a. O. §. 108.

derts nach und nach ab; die evangelische Verkündigung breitet sich im römischen Reiche allmählig aus und fixirt sich mehr und mehr nach einem bestimmten Typus: daher so mancher mit Stellen unserer jetzigen Evangelien gleichlautende Spruch, welchen wir bei den ältesten Kirchenschriftstellern ohne Angabe einer Quelle angeführt finden, ohne Zweifel aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft ist. Bald aber wurde diese Tradition in verschiedenen Schriften, zu deren einer oder der andern vielleicht auch ein Apostel die Grundlinien lieferte, aufgefaßt; Schriften, welche Anfangs noch keine feste Gestalt, und daher manche Umgestaltungen zu erleiden hatten, wie das Beispiel des Hebräerevangeliums und die Anführungen Justin's zeigen. Diese Schriften waren zuerst, wie es scheint, nicht nach den Verfassern, sondern bald, wie das Hebräerevangelium, nach dem Kreise der Leser benannt, bei welchen jede derselben zuerst im Gebrauche war, bald von dem Apostel oder Evangelisten, nach dessen mündlichen Vorträgen oder Gedenkblättern Einer sofort eine zusammenhängende Evangelienschrift verfaßt hatte — eine Bedeutung, welche das κατὰ z. B. in der Ueberschrift des ersten Evangeliums ursprünglich gehabt zu haben scheint [28]). Natürlich übrigens ergab sich sofort die Voraussetzung, daß die in Umlauf und kirchlichen Gebrauch gekommenen Nachrichten über Jesum unmittelbar von seinen Schülern werden aufgezeichnet worden sein; daher bei Justin und Celsus die Ableitung der evangelischen Schriften von den Aposteln überhaupt, und bald auch einzelner von einzelnen Aposteln und Apostelschülern, je nachdem etwas Mündliches oder Schriftliches von einem solchen Manne einer Evangelienschrift zum Grunde lag, oder vielleicht auch nur, je nachdem ein solcher in einer Gegend oder bei einer Partei in besonderem Ansehen stand.

28) s. Schleiermacher, a. a. O.

Alle drei Arten von Benennungen hat das Hebräerevangelium erfahren, indem es nach seinem Leserkreise εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους, später hierauf bald *evangelium juxta duodecim apostolos*, bald bestimmt *secundum Matthaeum* genannt wurde [29]).

Indefs auch zugegeben, dafs wir in keinem unserer Evangelien den unmittelbaren Bericht eines Augenzeugen haben, scheint doch schon das undenkbar zu sein, dafs in einer Zeit, wo so manche Augenzeugen noch lebten, in Palästina selbst sich unhistorische Sagen über Jesum, und Sammlungen von solchen, gebildet haben sollen. Dafs nun erstlich zu Lebzeiten der Apostel bereits Sammlungen von Erzählungen aus dem Leben Jesu in allgemeinen Umlauf gekommen, und dafs namentlich eines von unsern Evangelien einem Apostel bekannt und von ihm anerkannt werden sei, wird niemals bewiesen werden können. Was aber das Entstehen einzelner Anekdoten betrifft: so darf man sich nur die Vorstellungen von Palästina und von Augenzeugen näher entwickeln, um zu sehen, dafs sie die Entstehung von Sagen in so früher Zeit keineswegs undenkbar machen. Wer sagt uns denn, dafs sie gerade an denjenigen Orten Palästina's sich gebildet haben müssen, wo Jesus sich am längsten aufgehalten hatte, wo also seine wahren Schicksale bekannt waren? Was aber die Augenzeugen betrifft, so müfste, sofern die Apostel darunter verstanden sein sollen, diesen eine wahre Allgegenwart zugeschrieben werden, wenn sie an allen Orten und Enden, wo unhistorische Sagen über Jesum aufkeimten und fortwucherten, zu deren Ausjätung sollten zugegen gewesen sein; Augenzeugen im weiteren Sinne dagegen, welche Jesum nicht ununterbrochen begleitet, sondern ihn nur das eine oder andere Mal gesehen hatten, mufsten wohl sehr geneigt sein, die Lücken ihrer Kennt-

29) de Wette, a. a. O.

niſs von seinem Lebensgang durch mythische Vorstellungen auszufüllen [30]).

Ueberhaupt aber soll in einer bereits historischen Zeit, wie die Periode der ersten römischen Imperatoren war, die Entstehung einer solchen Mythenmasse undenkbar sein. Allein durch den weitschichtigen Begriff eines historischen Zeitalters darf man sich nicht imponiren lassen. So wenig allen unter gleichem Meridiane gelegenen Orten in der gleichen Jahreszeit die Sonne in demselben Augenblicke sichtbar wird, sondern denen, die auf einer Bergspitze oder Hochebene liegen, früher als denen, welche in tiefgelegenen Thälern und Schluchten stecken: so wenig ist auch allen Völkern zu gleicher Zeit das historische Zeitalter angebrochen. In dem hochgebildeten Griechenland, in der Welthauptstadt Rom, konnte man damals auf einer Stufe stehen, welche das Volk in Galiläa und Judäa darum noch nicht auch erreicht haben muſste. Vielmehr herrschte aber selbst an den Mittelpunkten der Bildung in jener Zeit, nach einer in den Geschichtscompendien längst abgedroschenen Phrase, die man jetzt auf einmal vergessen zu wollen scheint, neben dem Unglauben der Aberglaube, neben dem Zweifel die Schwärmerei [31]).

Doch auch das jüdische Volk, sagt man, war damals längst ein schriftstellerisches geworden; ja die blühende Periode seiner Literatur war bereits vorbei: es war keine werdende und damit productive, sondern eine vergehende Nation. Allein ein rein historisches Bewuſstsein ist dem hebräischen Volke während der ganzen Zeit seines politi-

---

30) Gegen Müller's (Studien, 1836, 3, S. 868.) und Tholuck's (S. 75 f.) Einwendungen vergl. meine Streitschriften, 1, 3, S. 174, und Gfrörer, über Mythus u. Sage, S. 125.

31) Vergl. hierüber die Bemerkungen von Bauer, in der Rec. der Schriften über mein L. J., Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1837, März, No. 43, S. 337 ff.

sehen Bestehens eigentlich niemals aufgegangen, da selbst seine spätesten Geschichtswerke, wie die Bücher der Makkabäer, und sogar die Schriften des Josephus, nicht frei von wunderhaften und abenteuerlichen Erzählungen sind. Es gibt überhaupt kein rein historisches Bewufstsein ohne die Einsicht in die Unzerreifsbarkeit der Kette endlicher Ursachen und in die Unmöglichkeit des Wunders; diese Einsicht aber, welche so Vielen in unsrer Zeit noch fehlt, war noch weniger zu jener Zeit in Palästina oder überhaupt im römischen Reiche in gröfseren Kreisen vorhanden. Wird ein solches Bewufstsein, in welchem die Pforte für das Wunderhafte noch nicht verschlossen ist, vollends in religiöse Begeisterung hineingezogen: so kann es Alles glaublich finden, und ergreift diese Begeisterung einen gröfseren Kreis: so wird selbst in dem ausgelebtesten Volke neue Productivität erwachen. Eine solche Begeisterung zu erregen, waren aber keineswegs die Wunder der evangelischen Geschichte als vorausgehende Ursache erforderlich: sondern es genügte auf der einen Seite die bekannte religiöse Verarmung jener Zeit, welche die Religionsbedürftigen selbst an den abenteuerlichsten Cultusformen Geschmack finden liefs: auf der andern die kräftige religiöse Befriedigung, welche der Glaube an die Auferstehung des gestorbenen Messias nebst dem wesentlichen Inhalte der Lehre Jesu darboten.

§. 14.

Die Möglichkeit von Mythen im N. T. nach inneren Gründen.

Da es sich nach dem Bisherigen mit den äufseren Zeugnissen für die Abfassung unsrer Evangelien von Augenzeugen oder sonst genau Unterrichteten so verhält, dafs sie, weit entfernt, uns zu dieser Annahme zu zwingen, die Entscheidung ganz auf das Ergebnifs der innern Gründe, d. h. der Beschaffenheit der evangelischen Erzählungen selbst, ausgesetzt sein lassen: so könnte, inso-

fern eine Prüfung dieser Erzählungen im Einzelnen der Zweck gegenwärtiger Arbeit ist, sogleich aus der Einleitung zur eigentlichen Abhandlung geschritten werden. Indessen mag es dienlich scheinen, dieser speciellen Untersuchung die allgemeine Frage voranzuschicken, wiefern es mit dem Charakter der christlichen Religion überhaupt vereinbar sei, dafs auch in ihr sich Mythen finden, und vermöge der allgemeinen Beschaffenheit der evangelischen Erzählungen zulässig, gerade sie als Mythen zu betrachten; obwohl eigentlich, wenn es in der folgenden Specialkritik gelingt, die Wirklichkeit von Mythen im N. T. nachzuweisen, die vorläufige Aufzeigung ihrer Möglichkeit zu etwas Ueberflüssigem herabsinkt.

Vergleichen wir in dieser Hinsicht die sogenannten mythischen Religionen des Alterthums mit der israelitischen und christlichen: so fallen allerdings zwischen den heiligen Geschichten, wie sie in jenen Religionsformen, und wie sie in diesen sich finden, manche Unterschiede in die Augen. Vor Allem wird gewöhnlich hervorgehoben, dafs die heilige Geschichte der Bibel sich von den Göttersagen der Inder, Griechen, Römer u. s. f. in Bezug auf den sittlichen Charakter und Werth wesentlich unterscheide. „Dort, in den Erzählungen von den Götterkämpfen, von den Liebeshändeln des Krischna, Zeus u. A., so Manches, was das sittliche Gefühl schon gebildeter Heiden beleidigte, und das unsrige empört: hier im ganzen Verlaufe der Erzählung nur Gotteswürdiges, Belehrendes, Veredelndes.“ Zwar läfst sich hiegegen theils auf Seiten des Heidenthums Einsprache thun, sofern der unsittliche Schein mancher Erzählungen nur Folge späteren Mifsverstands ihrer ursprünglichen Bedeutung ist; theils ist auf Seiten des A. T. die durchgängige sittliche Reinheit seiner Geschichte bestritten worden, — freilich nicht selten auf ungegründete Weise, indem man, was menschlichen Individuen, welche keineswegs als fleckenlose Mu-

ster hingestellt werden, und was Gott zugeschrieben und von ihm gebilligt wird, nicht gehörig unterschied [1]); wobei jedoch göttliche Befehle, wie dafs die Israeliten bei'm Auszug aus Aegypten goldene Gefäfse entwenden sollten, für ein gebildetes sittliches Gefühl kaum minder anstöfsig bleiben, als die Diebstähle des griechischen Hermes — : übrigens diesen Unterschied auch in der gröfsten Schärfe zugegeben, wie er denn in Bezug auf das N. T. jedenfalls zugegeben werden mufs, so hat derselbe für den historischen Charakter der biblischen Geschichte durchaus kein beweisendes Moment; da, wenn zwar eine unsittliche Göttergeschichte erdichtet sein mufs, doch auch die sittlichste erdichtet sein kann.

„Aber des Unglaublichen, Undenkbaren, ist auf Seiten der heidnischen Fabeln gar zu Vieles: während auf Seiten der biblischen Geschichte, wenn man nur die unmittelbare Einwirkung Gottes voraussetzt, sich nichts dergleichen findet.“ Allerdings, wenn man diese voraussetzt. Denn sonst könnte man die Wunder im Leben eines Moses, Elias, Jesus, die Theophanien und Angelophanien des A. u. N. T., leicht ebenso unglaublich finden, als was die Griechen von ihrem Zeus, Herakles und Dionysos fabeln; setzt man hingegen die Göttlichkeit oder göttliche Abkunft dieser Individuen voraus, so werden auch ihre Thaten und Schicksale, wie bei der gleichen Voraussetzung die der biblischen Männer, glaublich. — Doch nicht ganz ebenso, kann man einwenden. Dafs Wischnu

1) Diese Nichtunterscheidung war es gleicherweise, welche die Alexandriner zu mancher Allegorie, die Deisten zu Einwürfen und Schmähungen, und die Supranaturalisten zu Verdrehungen des Wortsinns veranlasste, wie noch neuestens Hoffmann (Christoterpe auf 1838, S. 184.) in Bezug auf Davids Verfahren mit den besiegten Ammonitern eine in Anwendung gebracht hat.

in den drei ersten Avatars als Fisch, Schildkröte und Eber erschienen sein, dafs Kronos seine Kinder verschlungen, Zeus sich in einen Stier, Schwan u. s. f. verwandelt haben soll, das sind noch ganz andere Unglaublichkeiten, als wenn Jehova in Menschengestalt zu Abraham unter die Terebinthe kommt, oder dem Moses im feurigen Busch erscheint. Diefs ist der abenteuerliche Charakter der heidnischen Mythologie, an welchen zwar in manchen Parthien der biblischen Geschichte, wie in den Erzählungen von Bileam, Josua, Simson, sich gleichfalls Anklänge finden: doch allerdings minder grelle, und so, dafs sie nicht, wie z. B. in der indischen Religion und auch in gewissen Theilen der griechischen, den vorherrschenden Charakter derselben bilden. Doch wie soll auch diefs hier entscheidend sein? Auch diefs beweist nur, dafs die biblische Geschichte eher wahr sein könne, als die indische, griechische Fabel; aber keineswegs, dafs die biblische Geschichte defshalb wahr sein müsse, nichts Erdichtetes enthalten könne.

„Aber die Subjecte der heidnischen Mythologie sind gröfstentheils solche, von welchen zum Voraus gewifs ist, dafs sie nur erdichtet sind: die der biblischen Geschichte solche, deren Wirklichkeit ausgemacht ist. Ein Brahma, Ormuzd, Zeus, haben ja niemals existirt: aber einen Gott, einen Christus gibt es doch, und einen Adam, Noah, Abraham, Moses, hat es gleichfalls gegeben.“ Allein ob ein Adam, ein Noah, als diese Individuen gelebt haben, ist ja schon bezweifelt worden, und läfst sich bezweifeln; sowie andrerseits an Herakles, Theseus, Achilleus und andern Helden der griechischen Sage gar wohl etwas Historisches gewesen sein mag. Uebrigens, wenn man sich nur zum Voraus bescheidet, weiter als diefs daraus zu folgern, dafs auch hienach die biblische Geschichte eher als die heidnische Mythe wahr sein könnte, keineswegs es sein müsse: — so läfst sich allerdings an

diese Unterscheidung eine folgenreiche Betrachtung knüpfen, in welcher auch die beiden früher gemachten Unterschiede zu ihrer Wahrheit kommen werden. Wodurch geben sich die griechischen Götter uns sogleich als nichtexistirende Wesen kund, wenn nicht dadurch, dafs ihnen Dinge zugeschrieben werden, welche wir mit dem Begriffe des Göttlichen nicht zu reimen wissen? wogegen der biblische Gott eben insofern für uns der wirkliche ist, als in demjenigen, was die Bibel von ihm aussagt, nichts hervorsticht, das sich mit unserer Gottesidee nicht vereinigen liefse. Abgesehen von dem Widerspruch, in welchem die Vielheit der heidnischen Götterwesen und der nähere Inhalt ihres Wollens und Thuns mit unsern Begriffen vom Göttlichen steht, so ist es schon das, woran wir Anstofs nehmen, dafs hier die Götter selbst eine Geschichte haben, dafs sie geboren werden, aufwachsen, sich vermählen, Kinder zeugen, Thaten vollbringen, Kämpfe und Mühseligkeiten bestehen, siegen und besiegt werden. Da es mit unsrer Idee vom Absoluten unvereinbar ist, dasselbe als ein der Zeit und dem Wechsel unterworfenes, von Gegenwirkung und Leiden afficirtes zu denken: so erkennen wir eine Erzählung, in welcher dergleichen von göttlichen Wesen ausgesagt wird, eben hieran als unhistorische, mythische.

Diesen Sinn hat es nun in letzter Beziehung, wenn man behauptet, die Bibel, namentlich auch schon das A. T., enthalte keine Mythen. Die Schöpfungsgeschichte freilich, mit ihrer Aufeinanderfolge von Tagewerken und dem endlichen Ruhen nach vollbrachter Arbeit; der im weiteren Verlaufe der Erzählung öfter wiederkehrende Ausdruck, es habe Gott gereut, etwas gethan zu haben; diese und ähnliche Darstellungen sind nicht ganz von dem Vorwurf einer Verzeitlichung Gottes freizusprechen, und eben hieran knüpft sich die Behauptung derer, welche jene Urgeschichte mythisch gefafst wissen wollen; auch

läſst sich, so oft Gott ausschlieſslich an einem bestimmten Ort oder in einem bestimmten Zeitpunkt erscheint oder thätig ist, wie jenes bei Theophanien, dieses bei Wundern, die unmittelbar von ihm abgeleitet sind, vorausgesetzt werden müſste, behaupten, daſs Gott dadurch in die Zeit und zur menschlichen Wirkungsweise herabgezogen sei: dennoch aber kann man im Allgemeinen vom A. T. sagen, daſs Gott in demselben von dem zeitlichen Charakter seiner Wirksamkeit nicht wesentlich afficirt erscheine, daſs sich daher das Zeitliche leichter als bloſse Form zeige, als ein unvermeidlicher Schein, entstanden aus der nothwendigen Schranke des menschlichen, zumal unwissenschaftlichen, Vorstellungsvermögens. Jeder bemerkt, daſs es etwas ganz Anderes ist, wenn es im A. T. heiſst: Gott machte einen Bund mit Noah, Abraham, führte später sein Volk aus Aegypten, gab ihm Gesetze, brachte es in das gelobte Land, erweckte ihm Richter, Könige, Propheten, und strafte es am Ende für seinen Ungehorsam durch das Exil, — als wenn von Zeus erzählt wird, er sei von der Rhea auf Kreta geboren, daselbst vor seinem Vater Kronos in einer Kluft verborgen worden, habe hierauf den Vater bekriegt, die Uraniden befreit, mit ihrer, und des ihm von denselben gewährten Blitzes Hülfe die widerstrebenden Titanen überwältigt, und endlich die Welt unter seine Geschwister und Kinder vertheilt. Der wesentliche Unterschied zwischen beiden Darstellungen ist nämlich der, daſs in letzterer der Gott selbst ein werdender, am Ende des Processes ein anderer als am Anfang ist, daſs an ihm und für ihn selbst etwas wird und zu Stande kommt: wogegen in jener ersteren nur auf Seiten der Welt sich etwas ändert, während Gott in seiner Identität mit sich, als אהיה אשר אהיה, beharrt, und das Zeitliche nur ein oberflächlicher Widerschein ist, welchen der von ihm theils hervorgebrachte theils gelenkte Verlauf des weltlichen Geschehens auf seine Thätigkeit zurückwirft. In

der heidnischen Mythologie haben die Götter eine Geschichte: im A. T. hat nicht Gott eine solche, sondern nur sein Volk, und wenn man unter Mythologie wesentlich Göttergeschichte versteht, so hat die hebräische Religion keine Mythologie.

Aus der hebräischen Religion hat die christliche die Erkenntnifs wie der Einheit so der Unveränderlichkeit Gottes in sich aufgenommen. Dafs Christus geboren wird, aufwächst, Wunder thut, leidet, stirbt und aufersteht, sind Thaten und Schicksale des Messias, über welchen Gott in unveränderlicher Sichselbstgleichheit beharrt. Insofern weifs, Mythologie in obigem Sinne genommen, auch das N. T. nichts von Mythologie. Indefs, etwas verändert ist dem A. T. gegenüber die Stellung doch: Jesus heifst der Sohn Gottes nicht blofs in dem Sinne, wie auch theokratische Könige so genannt wurden, sondern als wirklich erzeugt durch den göttlichen Geist, oder weil der göttliche λόγος in ihm incarnirt ist; sofern er Eins ist mit dem Vater, und die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig in ihm wohnt, so ist hier mehr als Moses; sein Thun und Leiden ist kein der Gottheit äufserliches Geschehen, und wenn man sich ihr Verhältnifs zu ihm gleich nicht theopaschitisch vorstellen darf, so ist es doch immerhin auch schon nach dem N. T., noch mehr nach der späteren Kirchenlehre, ein göttliches Wesen, das hier lebt und leidet; was mit ihm geschieht, hat absoluten Werth und Bedeutung. Nach dem oben angenommenen Begriffe des Mythus also hätte das N. T. wieder mehr als das alte am Mythischen Theil; wenn aber insofern die Geschichte Jesu eine mythische genannt werden wollte, so wäre diefs zunächst eine ebenso unverfängliche, als in Betreff der historischen Frage nichtsbedeutende Benennung, da der Begriff Gottes einem solchen Eingehen in das Werden, wobei seine Unveränderlichkeit bewahrt bleibt, auf keine Weise widerstrebt, mithin in dieser Rücksicht die evangelische Ge-

schichte, unerachtet ihrer Bezeichnung als mythischer, doch zugleich durchaus historisch wahr sein könnte.

Wenn auf diese Weise die biblische Geschichte zwar nicht ebenso wie die heidnische Mythologie unser Gottesbewufstsein verletzt, also hieran nicht auf die gleiche Weise wie diese ein Kennzeichen des unhistorischen, wiewohl auch bei Weitem noch keine Bürgschaft des historischen Charakters hat: so ist die andere Frage, welche hier noch in Betracht kommt, die, ob sie nicht minder auch mit unsrem Weltbewufstsein zusammenstimme, und nicht vielleicht an der Unvereinbarkeit mit diesem ein Merkmal des Ungeschichtlichen trage?

Der alten, namentlich orientalischen Welt war, vermöge ihrer vorwiegend religiösen Richtung und ihrer geringen Kenntnifs der Naturgesetze, der Zusammenhang des weltlichen, endlichen Seins etwas so Loses, dafs sie von jedem Punkte desselben auf das Unendliche überzuspringen, von jeder einzelnen Veränderung in der Natur und Menschenwelt Gott als die unmittelbare Ursache zu betrachten fähig war. Von diesem Standpunkte des Bewufstseins aus ist auch die biblische Geschichte geschrieben. Zwar nicht Alles und Jedes wirkt hier Gott selbst (was wegen der Unmittelbarkeit, mit welcher sich in manchen Kreisen der ursächliche Zusammenhang der endlichen Dinge aufdringt, niemals Bewufstsein eines Vernünftigen hat sein können): wohl aber ist eine absolute Leichtigkeit vorhanden, Alles, auch das Einzelste, sobald es besonders bedeutsam erscheint, unmittelbar von Gott abzuleiten. Er ist's, der Regen und Sonnenschein gibt; er sendet den Ostwind, das Ungewitter; er schickt Krieg, Theurung, Pest; er verhärtet die Herzen und erweicht sie, gibt Gedanken und Entschliefsungen ein. Besonders aber sind es seine erkorenen Werkzeuge und Lieblinge, auf und durch welche er unmittelbar wirksam ist: die Geschichte des israelitischen Volks trägt auf jedem Schritte die Spuren

seines unmittelbaren Eingreifens; durch Moses, Elias, Jesus, wirkte er Dinge, welche der ordentliche Lauf der Natur niemals herbeigeführt haben würde.

Die neuere Zeit hingegen hat einer durch Jahrhunderte fortgesetzten Reihe der mühsamsten Forschungen die Einsicht zu danken, dafs Alles in der Welt durch eine Kette von Ursachen und Wirkungen zusammenhängt, welche keine Unterbrechung duldet. Zwar die einzelnen Gegenstände und Sphären der Welt mit dem Verlauf ihrer Zustände und Veränderungen sind keineswegs so jedes in sich abgeschlossen, dafs sie einer Einwirkung und Unterbrechung von aufsen unzugänglich wären; sondern die Thätigkeiten des einen Naturwesens oder Naturreichs greifen in die des andern über, die menschliche Freiheit bricht die Entwicklung manches Naturgegenstandes ab, und natürliche Ursachen wirken auf die menschliche Freiheit zurück: aber immer bildet doch die Gesammtheit endlicher Dinge einen gröfsten Kreis, in welchen, abgesehen davon, dafs er sein Dasein und Sosein einem Höheren verdankt, nichts Einzelnes mehr von aufsen hereinkommen kann. Diese Ueberzeugung ist so sehr Bewufstsein der neuen Welt geworden, dafs im wirklichen Leben die Meinung oder Behauptung, eine übernatürliche Ursache, eine göttliche Wirksamkeit, habe irgendwo unmittelbar eingegriffen, geradezu als Unwissenheit oder Betrug betrachtet wird; und sie hat sich bis zum Extreme fortgetrieben in der Ansicht der neueren Aufklärung, welche, der biblischen gerade entgegengesetzt, die göttliche Ursächlichkeit entweder ganz entfernte, oder sie doch so weit zurückschob, dafs sie nur im Acte der Schöpfung eine unmittelbare, von hier an abwärts aber eine blofs mittelbare sein, d. h. Gott nur insofern auf die Welt wirken sollte, als er ihr in der Schöpfung diese bestimmte Einrichtung gegeben habe. Von diesem Standpunkte aus, welcher in Natur und Geschichte ein festes Gewebe endlicher Ursachen und

Wirkungen erblickt, konnten die biblischen Erzählungen, in welchen dieses Gewebe auf unzähligen Punkten durch Einschreitung der göttlichen Ursächlichkeit durchlöchert ist, unmöglich als Geschichte erscheinen.

Näher erwogen zeigte sich freilich, dafs, wie jene alterthümliche Ansicht den Begriff der Welt, so diese moderne, selbst soweit sie das Dasein Gottes nicht geradezu läugnete, den Begriff Gottes aufhob. Denn das ist, wie oft und mit Recht bemerkt worden, kein Gott und Schöpfer mehr, sondern ein endlicher Künstler, welcher auf sein Werk nur während dessen Hervorbringung unmittelbar wirkt, hernach aber es sich selbst überläfst; welcher überhaupt aus irgend einem Kreise des Daseins mit seiner vollen Wirksamkeit ausgeschlossen ist. Daher hat man denn darauf gedacht, beide Ansichten zu vereinigen, um sowohl der Welt ihren Zusammenhang, als Gott seine unbeschränkte Wirksamkeit zu erhalten, und dadurch zugleich die Wahrheit der biblischen Geschichte zu retten. Hienach soll nun die Welt in der Regel zwar im Zusammenhange der in ihr verbundenen Ursachen und Wirkungen sich bewegen, und Gott nur mittelbar auf sie wirken: in einzelnen Fällen aber, wenn er es zu besondern Zwecken nöthig finde, sei es ihm doch unbenommen, auch unmittelbar in den Verlauf der weltlichen Veränderungen einzugreifen. Dieſs ist nun der Standpunkt des neueren Supranaturalismus [2]), welcher sich sogleich dadurch als falschen Vermittlungsversuch kennbar macht, dafs er die Fehler der zwei sich entgegenstehenden Ansichten, statt sie zu vermeiden, verbindet, und noch einen neuen, den Widerspruch der beiden, schlechtverbundenen, Ansichten gegen einander, hinzufügt. Hier bleibt nämlich sowohl der Natur- und Geschichtszusammenhang durchlöchert,

2) Z. B. bei Heydenreich, über die Unzulässigkeit u. s. f. 1. Stück. Vgl. Storr, doctr. christ. §. 35 ff.

wie bei der alterthümlich-biblischen Ansicht, als auch die Wirksamkeit Gottes beschränkt, wie bei der entgegengesetzten; wozu nun noch kommt, dafs durch die Annahme, Gott wirke bald mittelbar, bald unmittelbar auf die Welt, ein Wechsel, mithin ein zeitliches Element, in dessen Thätigkeit hereingebracht wird, was freilich auch schon der biblischen Ansicht zur Last fällt, sofern sie einzelne Acte der göttlichen Thätigkeit, und der entgegengesetzten, sofern sie das Wirken Gottes im Schöpfungsacte von dem erhaltenden unterscheidet [3]).

Wenn hienach der Begriff Gottes eine unmittelbare, der der Welt aber eine blofs mittelbare Einwirkung Gottes erheischt; Beides aber sich nicht durch Annahme eines Wechsels zwischen beiden Wirkungsweisen vereinigen läfst: so bleibt nichts Anderes übrig, als beide sich stetig und bleibend vereinigt zu denken, so dafs also die Wirksamkeit Gottes auf die Welt immer und überall beides, sowohl eine unmittelbare wäre als eine mittelbare; was freilich auch wieder so viel heifst, dafs sie keines von beiden ist, oder diese Unterscheidung ihre Gültigkeit verliert. Fragt es sich, wie diefs der Vorstellung näher zu bringen

---

3) Leidet diese supranaturalistische Ansicht an einem theologischen Widerspruche: so enthält die der sog. glaubigen Theologie, welche sich so hoch über den alten Supranaturalismus erhaben glaubt, sogar schon einen logischen Widerspruch. Gott wirkt zwar in der Regel nur mittelbar auf die Welt, bisweilen jedoch, ausnahmsweise, auch unmittelbar — das ist doch Etwas, wenn auch nichts Kluges; nun aber: Gott wirkt schon immer unmittelbar auf die Welt, in gewissen Fällen aber noch besonders unmittelbar — das ist der baare Widerspruch in sich selbst. Vom Standpunkte der Immanenz Gottes in der Welt, wie ihn diese neuevangelische Theologie ausdrücklich für sich in Anspruch nimmt, ist der Begriff des Wunders ein unmöglicher. Vergl. meine Streitschriften, 1, 3, S. 46 f.

sei, so ist, wenn man vom Begriffe Gottes ausgeht, von welchem aus die Forderung eines unmittelbaren Wirkens auf die Welt entstand, für Gott die Welt jederzeit als Ganzes da; umgekehrt, vom Standpunkte des Endlichen, der Welt, ausgegangen, ist diese wesentlich ein Getheiltes, Vereinzeltes, und von hier aus ist uns die Forderung eines blofs mittelbaren Eingreifens Gottes entstanden; so dafs man also sagen mufs: auf die Welt als Ganzes wirkt Gott unmittelbar, auf jedes Einzelne in ihr aber nur durch Vermittlung seiner Wirksamkeit auf alles andere Einzelne, d. h. vermittelst der Naturgesetze [4]).

Ueber den historischen Werth der biblischen Geschichte fällt bei dieser Ansicht das Urtheil nicht anders aus als bei der oben betrachteten. Die Wunder, welche Gott für Moses, Jesus, und durch sie, wirkt, sind keine Abflüsse seiner unmittelbaren Wirksamkeit auf das Ganze, sondern setzen eine unmittelbare Einwirkung auf das Einzelne voraus, und widersprechen insofern dem sonstigen Typus des göttlichen Wirkens auf die Welt. Die supranaturalistische Ansicht nun setzt eben für den Kreis der biblischen Geschichte eine Ausnahme von diesem Typus voraus: eine Voraussetzung, welche unser Standpunkt nicht theilen kann [5]), sondern dieselben, obwohl nach der

4) In dieser Ansicht stimmen im Wesentlichen zusammen Wegscheider, instit. theol. dogm. §. 12.; de Wette, bibl. Dogm., Vorbereitung; Schleiermacher, Glaubensl. §. 46 f. Marheineke, Dogm. §. 269 ff. Vergl. George, S. 78 f.

5) Diess ist die Voraussetzungslosigkeit, welche die vorliegende Untersuchung für sich in Anspruch nimmt; in ähnlichem Sinne, wie man den Staat einen voraussetzungslosen nennen könnte, in welchem Standes- u. a. Privilegien nichts gelten. Freilich kann gesagt werden, ein solcher Staat mache doch die Voraussetzung der gleichen menschlichen Natur in allen seinen Bürgern, wie unsre Ansicht die der gleichen Gesetzmässigkeit in allem Geschehen: aber nur so, wie man jeden negativen

Verschiedenheit der Gebiete verschieden bestimmten, Gesetze durch alle Kreise des Seins und Geschehens herrschen läſst, und daher, wo eine Erzählung gegen diese Gesetze verstöſst, sie insoweit für unhistorisch erkennt.

Dieses scheinbar auffallende Ergebniſs einer allgemeinen Ansicht der biblischen Geschichte, daſs hienach auch die hebräische und christliche Religion, wie alle andern, ihre Mythen habe [6]), wird bestätigt, wenn man vom Begriffe der Religion ausgeht, und fragt, was zu deren Wesen gehört und also Bestandtheil aller Religionen sein muſs, und worin hingegen die einzelnen Religionen sich noch unterscheiden können? Wenn man die Religion im Verhältniſs zur Philosophie bestimmt als das Bewuſstsein desselben absoluten Inhalts, aber nicht in Form des Begriffs, sondern der Vorstellung: so ist leicht zu sehen, daſs nur unter und über dem eigentlichen Standpunkte der Religion das Mythische fehlen kann, innerhalb der eigentlich reli-

---

Satz auch wieder in einen affirmativen verwandeln kann. An sich hingegen, seinem Gehalte nach, ist der Anspruch, dass für die biblische Geschichte besondere Gesetze gelten sollen, eine Affirmation, die Nichtanerkennung dieses Anspruchs eine Negation; nach der bekannten Regel aber muss der affirmative Satz, nicht ebenso der negative, bewiesen werden: so dass also nur jener, nicht dieser, falls er nicht bewiesen, oder der Beweis nicht genügend gefunden wird, als Voraussetzung bezeichnet werden kann. — Näheres hierüber habe ich in meinen Streitschriften gegeben, 1, 3, S. 36 ff.

6) Dagegen beweist z. B. Hoffmann (S. 70 ff.) durch eine, vom ersten Menschen und dessen geträumtem Urzustande ausgehende Deduction, dass in der A. und N. T. lichen Religion keine Mythen sein können; eine Beweisführung, die, nach dem eigenen Ausdruck ihres Urhebers, *ab ovo* anfängt, d. h. vom an sich Unbestimmten, dem man am bequemsten diejenigen Bestimmungen ertheilen kann, deren man als Voraussetzungen zu dem, was man beweisen will, bedarf.

giösen Sphäre aber dasselbe wesentlich und nothwendig vorhanden ist.

Nur bei den wildesten und elendesten Völkern, bei Eskimo's u. dgl., finden wir es, dafs ihre Religion noch nicht zur objectiven Form der Vorstellung herausgebildet, sondern im subjectiven Gefühle beschlossen ist; dafs sie noch nichts von Göttern, höheren Geistern und Mächten wissen, sondern ihre ganze Frömmigkeit in der dumpfen Empfindung besteht, welche sie dem Orkan, der Sonnenfinsternifs, oder dem Zauberer gegenüber haben. Weiterhin aber löst sich immer mehr der absolute Inhalt der Religion von der trüben Vermischung mit der Subjectivität, und tritt dieser in objectiver Form gegenüber: es werden in den Gegenständen der sinnlich vorhandenen Welt, in Sonne, Mond, Gebirgen, Thieren, höhere Mächte des Daseins angeschaut und verehrt; damit aber, je mehr die Bedeutung, welche man diesen Gegenständen beilegt, von ihrer Wirklichkeit verschieden ist, zugleich eine neue Welt der blofsen Vorstellung, ein Kreis von Götterwesen, erschaffen, deren Verhältnifs zu einander, ihr Thun und Wirken, nur nach Analogie des menschlichen, also zeitlich und geschichtlich, vorgestellt werden kann. Auch wenn sich das Bewufstsein zum Gedanken der Einheit des Göttlichen erhoben hat, wird dennoch Gottes Lebendigkeit und Wirksamkeit nur unter der Form einer Reihe göttlicher Thaten betrachtet, und andrerseits das natürliche Geschehen und das menschliche Thun nur durch Annahme göttlicher Wirkungen und Wunder in demselben zu religiöser Bedeutung erhoben werden können. Erst auf dem Standpunkte der Philosophie ist es, dafs die Welt der religiösen Vorstellung mit der wirklichen wieder zusammengeht, indem der Gedanke Gottes als dessen Sein gefafst, und eben in dem gesetzmäfsigen Verlaufe des natürlichen und geschichtlichen Lebens die Selbstoffenbarung der göttlichen Idee erkannt wird.

Wie nun dergleichen Erzählungen, welche Nichtgeschehenes als geschehen berichten, ohne absichtlichen Betrug gebildet, und ohne beispiellose Leichtglaubigkeit für wahr gehalten werden konnten, ist zunächst befremdend, und man hat es der mythischen Ansicht von manchen Erzählungen des A. u. N. T. als unüberwindlichen Anstofs entgegengehalten. Wäre er diefs, so würde dadurch, wie für die hebräische und christliche, so auch für die heidnische Sage die mythische Auffassung unmöglich gemacht; wogegen, wenn die profane Mythologie diese Schwierigkeit überwunden hat, auch die biblische nicht an derselben scheitern wird. Ich setze hierüber die Worte eines auf dem Felde der griechischen Mythologie und Urgeschichte bewährten Forschers, Otfried Müller's, ausführlich hieher, weil es sich zeigt, dafs diese Vorbegriffe, welche zum Verständnisse der nachfolgenden Untersuchungen über den evangelischen Mythus aus der allgemeinen Mythologie vorausgesetzt werden, noch nicht allen Theologen geläufig sind. Wie vereinigen wir, fragt Müller [7], das, dafs im Mythus mit dem Factischen Nichtfactisches, Ideelles, wesentlich verbunden ist, mit der Thatsache, dafs die Mythen geglaubt, für wahr gehalten worden sind? „Jenes Ideelle, könnte Jemand sagen, ist doch nichts Anderes, als in die Form von Erzählung eingekleidete Dichtung und Erfindung; eine Erfindung der Art aber kann ohne ein Wunder nicht zugleich von Vielen gemacht werden, weil ein eigenes Zusammentreffen von Absicht, Darstellungsvermögen und Darstellungsweise dazu erforderlich wäre. Also hat sie doch Einer gemacht, — und wie hat dann

7) Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, S. 110 ff. Hiemit sind, was die heidnischen Mythen betrifft, auch Ullmann u. J. Müller in ihren Recc. des vorliegenden Werks, Hoffmann, S. 113 f., u. A. einverstanden. Besonders zu vergleichen ist aber Creuzer, Mythus u. Sage, S. 15 ff. 105.

dieser Eine alle Uebrigen von der Wirklichkeit seiner Erfindung überzeugt? Sollen wir etwa annehmen, dieser Eine sei ein Schlaukopf gewesen, der durch allerlei Täuschung und Blendwerk die Andern zu überreden gewufs habe, etwa dadurch, dafs er sich mit gleichgesinnten Betrügern in Verbindung setzte, die dem Volke dann das von ihm Ersonnene als auch von ihnen beobachtet bezeugen mufsten? Oder sollen wir uns den Einen als einen höher begabten Menschen, als ein erhabeneres Wesen denken, dem die übrigen auf's Wort glaubten, und von dem sie jene Mythen, unter deren Hülle er ihnen heilsame Wahrheiten mitzutheilen suchte, als heilige Offenbarung annahmen? Aber es kann unmöglich bewiesen werden, dafs eine solche Caste von Schlauköpfen im alten Griechenland [oder Palästina] existirt habe; auch ist diefs künstliche System des Betrugs, es sei nun ein grober oder feiner, eigennütziger oder menschenfreundlicher gewesen, wenn nicht der ganze Eindruck trügt, den die frühesten Producte des griechischen [und christlichen] Geistes auf uns machen, der edeln Einfalt jener Zeiten sehr wenig angemessen. Wir kommen also dahin, dafs auch Ein Erfinder des Mythus im eigentlichen Sinne des Wortes ungedenkbar sei. Wozu führt aber diefs Raisonnement? Zu nichts Anderem offenbar, als dafs der ganze Begriff der Erfindung, d. h. einer freien und absichtlichen Handlung, durch welche etwas von dem Handelnden als unwahr Erkanntes mit dem Scheine der Wahrheit umkleidet werden soll, als unpassend für die Entstehung des Mythus von unsrer Betrachtung zu entfernen ist. Oder mit andern Worten, dafs bei der Verbindung des Ideellen und Reellen, welche im Mythus vereinigt liegen, eine gewisse Nothwendigkeit obwaltet, dafs die Bildner des Mythus durch Antriebe, die auf Alle gleich wirkten, darauf hingeführt wurden, und dafs im Mythus jene verschiedenen Elemente zusammenwuchsen, ohne dafs diejenigen, durch

welche es geschah, selbst ihre Verschiedenheit erkannt, zum Bewufstsein gebracht hätten. Es ist der Begriff einer gewissen Nothwendigkeit und Unbewufstheit im Bilden der alten Mythen, auf welchen wir dringen. Haben wir diesen gefafst, so sehen wir auch ein, dafs der Streit, ob der Mythus von Einem oder Vielen, von dem Dichter oder dem Volke ausgehe, auch wo er sonst Statt hat, nicht die Hauptsache trifft. Denn wenn der Eine, Erzählende, bei der Dichtung des Mythus nur den Antrieben gehorcht, welche auch auf die Gemüther der Anderen, Hörenden, wirken: so ist er nur der Mund, durch den Alle reden, der gewandte Darsteller, der dem, was Alle aussprechen möchten, zuerst Gestalt und Ausdruck zu geben das Geschick hat. Es ist indessen wohl möglich, dafs der Begriff dieser Nothwendigkeit und Unbewufstheit manchem unsrer Alterthumsforscher [und Theologen] dunkel, ja mystisch, vorkomme; aus keinem andern Grunde, als weil diese mythenbildende Thätigkeit in unserem heutigen Denken keine Analogie hat: aber soll die Geschichte nicht auch das Fremdartige, wo sie unbefangene Forschung darauf hinführt, anerkennen?" Sofort gibt Müller ein Beispiel, wie selbst sehr zusammengesetzte Mythen, zu deren Bildung mehrere, scheinbar entlegene Umstände sich vereinigen mufsten, auf diese bewufstlose Weise entstehen konnten, an dem griechischen Mythus von Apollon und Marsyas. „Bei Apollinischen Festen, sagt er, war Kitharspiel gewöhnlich, und es war dem frommen Gemüthe nothwendig, den Gott selbst als Urheber und Erfinder desselben anzusehen. In Phrygien dagegen war Flötenmusik einheimisch, die auf dieselbe Weise auf einen einheimischen Dämon, Marsyas, zurückbezogen wurde. Die alten Hellenen fühlten, dafs diese jener im innern Charakter entgegengesetzt war: Apollon mufste den dumpfen oder pfeifenden Flötenlaut verabscheuen, und den Marsyas dazu. Nicht genug: er mufste, damit der kitharspielende Grieche

auch des Gottes Erfindung als das vortrefflichste Instrument ansehen konnte, den Marsyas überwinden. Aber warum mufste der unglückliche Phryger auch gerade geschunden werden? Die Sache ist einfach die. In der Felsengrotte an der Burg von Kelänä in Phrygien, aus welcher ein Flufs Marsyas oder Katarrhaktes hervorbricht, hing ein Schlauch, der Schlauch des Marsyas bei den Phrygern genannt, sofern Marsyas, wie der griechische Silenos, ein Dämon der saftstrotzenden Natur war. Wenn nun ein Hellene oder ein hellenisch gebildeter Phryger den Schlauch sah, so mufste ihm klar werden, wie Marsyas geendet; hier hing ja noch seine abgezogene, schlauchähnliche Haut: Apollon hat ihn schinden lassen. In allem diesem ist keine willkürliche Dichtung; es konnten Viele darauf kommen, und wenn es Einer zuerst aussprach, so wufste er, dafs die Andern, von denselben Vorstellungen geführt, keinen Augenblick an der Richtigkeit der Sache zweifeln würden. — Der Hauptgrund, warum die Mythen in der Regel in ihrer Entstehung so wenig einfach sind, liegt darin, dafs sie grofsentheils gar nicht auf Einen Schlag entstanden sind, sondern sich allgemach und successiv, unter der Einwirkung gar verschiedenartiger, äufserer und innerer Zustände und Ereignisse, deren Eindrücke die im Munde des Volks fortlebende, durch keine Schrift befestigte und erstarrte, immer bewegliche Tradition sämmtlich aufnahm, im Laufe langer Jahrhunderte [in wiefern diefs auch bei einem grofsen Theile der N. T.lichen Mythen zutreffe, wird unten gezeigt werden] zu der Gestalt, in welcher wir sie nun erhalten, ausgebildet haben. Diefs ist eine ebenso wichtige wie einleuchtende Thatsache, die jedoch bei der Mythenerklärung noch immer häufig übersehen wird; indem man den Mythus wie eine Allegorie betrachtet, welche von Einem auf einmal mit der bestimmten Absicht ersonnen wird, einen Gedanken in die Form einer Erzählung zu verstecken.“ — Die

Ansicht, welche hier Müller ausspricht, „dafs dem Mythus kein individuelles Bewufstsein, sondern ein höheres allgemeines Volksbewufstsein [Bewufstsein einer religiösen Gemeinde] zum Grunde liege," nennt ein competenter Beurtheiler des Müller'schen Werks „die nothwendigste Bedingung eines richtigen Verständnisses des alten Mythus, dessen Anerkennung oder Verwerfung alle Ansichten über Mythologie sogleich von vorne herein in zwei durchaus entgegengesetzte scheide." [8]

Allerdings indessen ist die Gränzlinie zwischen Absichtslosem und Absichtlichem hier nicht leicht zu ziehen. Wo eine Thatsache zum Grunde lag, die im Munde des Volks viel besprochen und gepriesen, im Laufe der Zeiten zum Mythus sich gestaltete, da läfst sich wenigstens für die erste Zeit der Begriff der Dichtung und Absichtlichkeit leicht entfernt halten, indem ein solcher Mythus vorerst gar nicht das Werk eines Einzelnen, sondern ganzer Gemeinschaften und auf einander folgender Geschlechter ist, in welchen die Erzählung von Mund zu Munde ging, und durch unwillkürliches Hinzufügen eines verherrlichenden Zugs durch diesen, eines andern durch jenen Erzähler schneeballartig sich vergröfserte. Mit der Zeit aber finden sich nun allerdings durch solche Sagen begabtere Köpfe zur eigenen poetischen oder religiös-pragmatischen Bearbeitung derselben angeregt, und die meisten mythischen Erzählungen, welche uns aus dem Alterthum aufbehalten sind, wie der troische, der mosaische, Sagenkreis, liegen in dieser überarbeiteten Gestalt uns vor. Hier nun scheint absichtliche Erdichtung sogleich sich einmischen zu müssen: doch auch nur von unrichtigen Voraussetzungen aus. Es ist nämlich unsrer verständigen und kritischen Zeitbildung fast unmöglich, sich in eine Zeit

8) Worte Baur's in seiner Recens. von Müller's Prolegomenen, in Jahn's Jahrbüchern f. Philol. u. Pädag. 1828, 1. Heft, S. 7.

und Bildung zurückzuversetzen, in welcher die Phantasie so kräftig wirkte, dafs ihre Gebilde in dem Geiste dessen selbst, der sie schuf, sich zu Wirklichkeiten verfesten konnten. Allein die nämlichen Wunder, welche in minder gebildeten Kreisen die Phantasie, thut ja in gebildeten der Verstand. Nehmen wir den nächsten besten pragmatisirenden Historiker der alten oder neuen Zeit, z. B. Livius. Numa, sagt dieser, habe den Römern eine Menge religiöser Gebräuche gegeben, *ne luxuriarentur otio animi*, und weil er die Religion für das geeignetste Mittel gehalten habe, *multitudinem imperitam et illis seculis rudem* im Zaume zu halten. *Idem*, sagt der Geschichtschreiber weiter, *nefastos dies fastosque fecit, quia aliquando nihil cum populo agi utile futurum erat* [9]. Woher wufste Livius, dafs diefs die Beweggründe des Numa waren? Sie waren es in der Wirklichkeit gewifs nicht. Aber Livius glaubte es. Es ist eine Combination seines reflectirenden Verstandes, die ihm aber so nothwendig schien, dafs er sie mit voller Ueberzeugung als Wirklichkeit vorträgt. Die Volkssage oder ein alter Dichter hatte sich die Productivität des Numa in Bezug auf religiöse Einrichtungen anders erklärt, nämlich aus Zusammenkünften desselben mit der Göttin Egeria, welche ihm geoffenbart habe, was für Dienste den Göttern die willkommensten seien. Man sieht, das Verhältnifs ist auf beiden Seiten ziemlich gleich: wenn die letztere Erzählung Einen Urheber hat, so meinte dieser, das geschichtlich Gegebene nur durch die Voraussetzung einer Zusammenkunft mit einem höheren Wesen, wie Livius nur durch die Unterlegung politischer Absichten, erklären zu können; jener hielt das Product seiner Phantasie, wie dieser die Combination seines Verstandes, für Realität [10].

---

9) 1, 19.

10) Auf ähnliche Weise zeigt Gerres, S. 26f, wie jeder Ge-

Man wird die Möglichkeit bewufstloser Erdichtung, selbst wenn bestimmt ein Einzelner als Urheber hervortritt, vielleicht zugeben, wo das Mythische nur in der Ergänzung und Ausschmückung eines gegebenen Geschichtlichen durch einzelne unhistorische Züge besteht; wo hingegen die ganze Erzählung erdichtet, und ein geschichtlicher Kern gar nicht zu finden ist, wird man fortfahren zu behaupten, dafs hier die Annahme bewufstloser Dichtung [11]) unmöglich sei. Mag es sich in dieser Hinsicht mit der auswärtigen Mythenbildung verhalten wie es will: bei der N. T. lichen wenigstens läfst sich anschaulich machen, wie gerade diese Art von Dichtungen über Jesum am leichtesten ohne Bewufstsein entstehen konnte. Die messianische Erwartung war schon lange vor Jesu Zeit im israelitischen Volk erwachsen, und eben damals zur gröfsten Reife und Ausbildung gediehen. Nun war sie schon von Anfang an keine ganz unbestimmte gewesen, sondern durch mehrere Momente bestimmt und umschrieben. Einen Propheten, wie er gewesen, hatte angeblich Moses seinem Volke verheifsen (5. Mos. 18, 15: נָבִיא מִקִּרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ כָּמֹנִי יָקִים לְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ), und diese Stelle wurde zu jener Zeit vom Messias verstanden (A. G. 3, 22. 7, 37). Daher der rabbinische Grundsatz: כְּגוֹאֵל רִאשׁוֹן כֵּן גּוֹאֵל אַחֲרוֹן; was dann auch in einzelnen Zügen ausgeführt wurde, die man vom Messias nach dem Vorbilde des Moses erwartete [12]). Der Messias sollte ferner aus dem Geschlechte

---

lehrte, der eine nicht mehr nach allen Beziehungen bekannte Vergangenheit darzustellen unternehme, unbewusst Mythen bilde.

11) Das Vergnügen, an dem Ausdruck: bewusstlose Dichtung, als einem „Widerspruche *in terminis*", sich zu stossen (Mack, Bericht über D. Strauss kritische Bearbeitung des L. J., S. 3.), will ich dem Berichterstatter auch in dieser Auflage lassen.

12) Midrasch Koheleth f. 73, 3. (bei Schöttgen, *horae hebraicae*

Davids kommen, als ein zweiter David dessen Thron in Besitz nehmen (Matth. 22, 42; Luc. 1, 32; A. G. 2, 30): daher erwartete man zur Zeit Jesu, dafs er, wie David, in dem kleinen Bethlehem geboren werden würde (Joh. 7, 42; Matth. 2, 5 f.). In jener mosaischen Stelle war der vermeintliche Messias als Prophet bezeichnet; wie er denn auch seinem Begriffe nach die Spitze und der Schlufs des Prophetenthums war. Nun aber waren die Propheten in der alten Nationalsage durch die wunderbarsten Thaten und Schicksale verherrlicht. Wie konnte man von dem Messias Geringeres erwarten? Mufste nicht sein Leben schon zum Voraus mit dem Herrlichsten und Bedeutendsten aus dem Leben der Propheten geschmückt werden? Mufste ihm nicht die Volkserwartung ebenso an der Lichtseite des Lebens der Propheten Antheil geben, wie später der erschienene Messias, Jesus, seine und seiner Anhänger Leiden als Antheil an der Nachtseite des Schicksals der Propheten auffafste (Matth. 23, 29 ff. Luc. 13, 33 ff., vgl. Matth. 5, 12.? Hatten Moses und die Propheten alle vom Messias geweissagt (Joh. 5, 46. Luc. 4, 21. 24, 27): so lag es, bei der typologischen Richtung des jüdischen Volkes, nahe genug, wie ihre Aussprüche als Weissagungen,

---

et talmudicae, 2, S. 251 f.) *R. Berechias nomine R. Isaaci dixit: Quemadmodum Goël primus* (Moses), *sic etiam postremus* (Messias) *comparatus est. De Goële primo quidnam scriptura dicit?* Exod. 4, 20.: *et sumsit Moses uxorem et filios, eosque asino imposuit. Sic Goël postremus,* Zachar. 9, 9.: *pauper et insidens asino. Quidnam de Goële primo nosti? Is descendere fecit Man, q. d.* Exod. 16, 14.: *ecce ego pluere faciam vobis panem de coelo. Sic etiam Goël postremus Manna descendere faciet, q. d.* Ps. 72, 16.: *erit multitudo frumenti in terra. Quomodo Goël primus comparatus fuit? Is ascendere fecit puteum: sic quoque Goël postremus ascendere faciet aquas, q. d.* Joel 4, 18.: *et fons e domo Domini egredietur, et torrentem Sittim irrigabit.*

so ihre Thaten und Schicksale als Vorbilder für den Messias zu betrachten. Endlich aber wurde die messianische Zeit überhaupt als eine Zeit der Zeichen und Wunder erwartet. Die Augen der Blinden sollten aufgethan, die Ohren der Tauben eröffnet werden, der Lahme sollte hüpfen, und die Zunge des Schwerredenden Gott preisen (Jes. 35, 5 f. 42, 7. vgl. 32, 3. 4.). Diefs, zunächst zum Theil blofs bildlich gemeint, wurde bald eigentlich verstanden (Matth. 11, 5. Luc. 7, 21 f.), und auch hiedurch das Messiasbild schon vor dem Erscheinen Jesu immer mehr in das Einzelne gezeichnet [13]). So waren manche Sagen über Jesum nicht erst neu zu erfinden, sondern nur von dem in der Volkshoffnung lebenden Messiasbilde, in welches selbst sie, vielfach umgeformt [14]), gröfstentheils

---

13) Tanchuma f. 54, 4. (bei Schöttgen a. a. O. S. 74.): *R. Acha nomine R. Samuelis bar Nachmani dixit: Quaecumque Deus S. B. facturus est* לעתיד לבא *(tempore messiano) ea jam ante fecit per manus justorum* בעולם הזה *(seculo ante Messiam elapso). Deus S. B. suscitabit mortuos, id quod jam ante fecit per Eliam, Elisam et Ezechielem. Mare exsiccabit, prout per Mosen factum est. Oculos caecorum aperiet, id quod per Elisam fecit. Deus S. B. futuro tempore visitabit steriles, quemadmodum in Abrahamo et Sara fecit.* Wenn allerdings diese Stelle unmittelbar etwas über die A. T. lichen Gottesmänner aussagt, dass nämlich die Wunder der messianischen Zeit schon in der ihrigen sich finden (Hoffmann, S. 112.): so ist diess doch nur eine Zurückwendung zu der Quelle, aus welcher jene Züge des Messiasbildes grösserntheils ursprünglich geflossen waren. Die Erwartung der allgemeinen Todtenerweckung hatte allerdings ihre eigene Quelle; dass die Augen der Blinden sollten geöffnet werden, mag durch Jes. 35, 5. 42, 7. veranlasst sein: aber dass dieser Zug sofort eigentlich genommen, und dass namentlich Austrocknung des Meeres erwartet wurde, lässt sich doch nur als Nachbildung der A. T. lichen Mythe erklären.

14) Dass die A. T. liche Sage, auch ohne Beziehung auf den

aus dem A. T. gekommen waren, auf Jesum überzutragen [15]) und nach dem Geiste seiner Persönlichkeit und Lehre zu bestimmen: und hiebei konnte es nun leichter als irgend sonst geschehen, dafs derjenige, welcher etwa zuerst einen solchen Zug in die Verkündigung von Jesu hineintrug, selbst glaubte, dafs sich diefs wirklich mit ihm zugetragen habe, nach folgendem Schlusse: Mit dem Messias mufs sich das und das begeben; Jesus war der Messias: folglich wird sich jenes eben mit ihm begeben haben [16]).

Freilich eben von dem Untersatze, kann man sagen, dafs Jesus der Messias gewesen, würden seine Zeitgenossen sich um so weniger haben überzeugen können, je be-

---

Messias, in der späteren Zeit manche Um- und Weiterbildung, erfuhr, und folglich aus der theilweisen Unähnlichkeit der Erzählungen von Jesu mit denen von Moses und den Propheten um so weniger geschlossen werden darf, dass jene sich nicht aus diesen haben entwickeln können, erhellt z. B. aus der Vergleichung von Stellen wie A. G. 7, 22. 53. und der entsprechenden Abschnitte bei Josephus, Antiq. 2. u. 3., mit der Erzählung des Exodus über den Moses. Ferner vergl. mit der biblischen Erzählung über Abraham Antiq. 1, 8, 2.; über Jakob 1, 19, 6.; über Joseph 2, 5, 4.

15) Gfrörer, S. 125.: „Denke man sich die feste Ueberzeugung, die unter den Jüngern bestand, dass Alles, was von dem Messias im A. T. geweissagt worden wäre, nothwendig in der Person ihres Meisters erfüllt sein müsse; denke man sich dabei, dass Vieles in dem Leben Christi schon leerer Raum geworden war: so sieht man gar keine andere Möglichkeit ein, als dass jene Vorstellungen sich verkörpern mussten, und dass so die Mythen entstanden, die wir finden. Ja, wäre selbst durch die Ueberlieferung noch eine wahrere Vorstellung von dem Leben Jesu möglich gewesen: diese Ueberzeugung hätte in ihrer Stärke sie überwinden müssen."

16) Vergl. über einen ähnlichen Schluss griechischer Dichter O. Müller, Prolegomena, S. 87.

stimmter die Erwartung wunderbarer Thaten und Schicksale des Messias in der allgemeinen Vorstellung gegeben war, wenn er dieser Erwartung nicht wirklich genügt hätte. Allein aller derjenigen Züge, welche für Wunder angesehen zu werden sich eigneten, wird auch die folgende Kritik das Leben Jesu nicht entkleiden: was aber noch fehlte, das ersetzte, so lange er lebendig gegenwärtig war, der übermächtige Eindruck seiner Persönlichkeit und Rede, welcher ein ängstliches Reflectiren auf alle Seiten jenes messianischen Maſsstabes nicht aufkommen lieſs; auch wurde er theils nur sehr allmählig in gröſseren Kreisen als der Messias anerkannt, theils mag sich das Volk schon zu seinen Lebzeiten manches Abenteuerliche von ihm erzählt haben (vgl. Matth. 14, 2); nach seinem Tode aber lag in dem, wodurch auch immer entstandenen, Glauben an seine Auferstehung mehr als hinreichende Ueberzeugungskraft für seine Messianität: so daſs das übrige Wunderbare in seinem Leben nicht als Grund des Glaubens an dieselbe vorausgesetzt zu werden braucht, sondern als Erzeugniſs aus diesem Glauben hergeleitet werden kann.

Keineswegs soll jedoch jene Unbewuſstheit und Absichtslosigkeit auf alle und jede A. u. N. T.liche Erzählungen ausgedehnt werden, welche wir als unhistorisch betrachten müssen. Bei allen Sagenkreisen, zumal wenn sich ein patriotisches oder religiöses Parteiinteresse damit verknüpft, und wenn sie Gegenstände freier dichterischer oder sonstiger schriftstellerischer Behandlung werden, mischt sich auch bewuſste und absichtliche Dichtung ein. So wenig die Urheber der homerischen Gesänge gerade alles und jedes Einzelne, was sie von Göttern und Heroen erzählten, für wirklich so vorgefallen halten konnten; so wenig der Verfasser der Chroniken ganz ohne Bewuſstsein darüber gewesen sein kann, daſs er in der Abweichung von den Büchern Samuels und der Könige manche spätere

Verhältnisse in die frühere Zeit übertrug; oder der Verfasser des Buchs Daniel[17], dafs er dessen Geschichte der des Joseph, seine Weissagungen aber dem Erfolge nachbildete: ebenso wenig möchte sich diefs von allen unhistorischen Erzählungen der Evangelien, wie z. B. vom ersten Kapitel des dritten, und manchen Darstellungen im vierten Evangelium, behaupten lassen. Aber eine Dichtung, wenn sie auch nicht absichtslos ist, kann darum doch immer noch arglos sein. Ganz dasselbe Verhältnifs zwar, wie bei eigentlichen Gedichten, findet hier nicht statt, da der eigentliche Dichter nicht, wie die voraussetzlichen Urheber

---

17) Die Vergleichung der ersten Kapitel dieses Buchs mit der Geschichte des Joseph in der Genesis gibt eine belehrende Anschauung von der Tendenz der späteren hebräischen Sage und Poesie, neuere Verhältnisse nach dem Vorbilde von älteren zu gestalten. Wie Joseph nach Aegypten: so wird Daniel nach Babylon gefangen abgeführt (1, 2); er muss seinen Namen ändern (V. 7.), wie Joseph; Gott gibt ihm, dass ihm der שַׂר הַסָּרִיסִים, wie jenem der סָרִיס שַׂר הַטַּבָּחִים, günstig wird (V. 9.); er enthält sich der Verunreinigung durch den Genuss von des Königs Speisen und Getränken, welche ihm aufgedrungen werden (V. 8 ff.): zur Zeit des Antiochus Epiphanes eine ebenso verdienstliche Entsagung, wie die des Joseph gegenüber der Frau des Potiphar; er macht sich hierauf, wie Joseph, durch Deutung eines Traums, den der König gehabt hat, und über welchen ihm seine חַרְטֻמִּים keine Auskunft zu geben wissen, diesem bemerklich (K. 2.); wobei die Darstellung, dass Daniel nicht nur die Bedeutung, sondern den Traum selbst, der dem Könige entfallen war, anzugeben im Stande ist, als abenteuerliche Uebertreibung dessen, was Joseph leistete, erscheint. Merkwürdigerweise hat sofort bei Josephus die Geschichte Daniels wieder auf die des Joseph zurückgewirkt; wie Nebukadnezar den Traum, und die nach Josephus ihm zugleich geoffenbarte Deutung: so hat nach demselben auch Pharao die ihm mit dem Traume gezeigte Deutung vergessen. Antiq. 2, 5, 4.

mancher biblischen Dichtungen, voraussieht und beabsichtigt, dafs sein Gedicht als Geschichte werde genommen werden: aber eben das ist zu erwägen, dafs im Alterthum, namentlich im hebräischen, und besonders in religiös aufgeregten Kreisen dieses Volkes, Geschichte und Dichtung, wie Poesie und Prosa überhaupt, noch nicht so bestimmt, wie jetzt unter uns, geschieden waren. Es hat hiemit eine ähnliche Bewandtnifs, wie mit der Thatsache, dafs namentlich unter den Juden und ältesten Christen die achtungswerthesten Schriftsteller ihre Werke angesehenen Namen unterschoben, ohne hiebei einer Unwahrheit und Täuschung sich bewufst zu sein. — Nur die Frage kann hier noch entstehen, ob dergleichen Erdichtungen eines Einzelnen auch noch Mythen zu nennen seien? An sich wohl nicht mit Recht, sondern nur in dem Falle, wenn sie Glauben finden, und in die Sage eines Volks oder einer Religionspartei übergehen; was dann immer zugleich beweist, dafs sie vom Verfasser nicht blofs nach eigenen Gedanken, sondern im Zusammenhange mit dem Bewufstsein einer Mehrheit, abgefafst waren [18]).

Was oben über die Entstehungszeit mancher evangelischen Mythen bemerkt ist, hat nun aber sein Hauptgewicht in der Hinsicht, als so häufig eingewendet wird, die Zeit von etlich und dreifsig Jahren vom Tode Jesu bis zur Zerstörung Jerusalems, innerhalb welcher der gröfsere Theil der evangelischen Erzählungen sich gebildet haben müsse, und selbst bis in den Anfang des zweiten Jahrhunderts hinein, den längsten Termin für den Ursprung auch der jüngsten evangelischen Erzählungen, und zugleich für die schriftliche Abfassung unsrer Evangelien, sei viel zu kurz, um die Entstehung eines so reichen Mythenkreises innerhalb derselben denkbar zu finden [19]). Er ist nämlich

18) So auch J. Müller, theol. Studien u. Kritiken, 1836, 3, S. 839 ff.
19) So fast alle Beurtheiler der ersten Auflage.

auch seinem gröfsten Theile nach nicht erst in dieser Zeit entstanden, sondern seine erste Grundlage, die A. T. liche Mythe, schon vor und nach dem babylonischen Exil; die Uebertragung auf den erwarteten Messias und demgemäfse Umbildung ging in den Jahrhunderten von da bis auf Jesum vor sich: so dafs für die Zeit von dem Zusammentritte der ersten Gemeinde bis zur Entstehung der Evangelien nur noch die Uebertragung der gröfstentheils schon gebildeten messianischen Sagen auf Jesum, sammt der Modification derselben im christlichen Sinne und nach den individuellen Verhältnissen Jesu und seiner Umgebung, übrig blieb; während nur verhältnifsmäfsig wenige erst völlig neu zu bilden waren.

§. 15.

Begriff und Arten des evangelischen Mythus.

Aus allem Bisherigen ergibt sich nun der bestimmte Sinn, in welchem wir den Ausdruck: Mythus, für gewisse Theile der evangelischen Geschichte gebrauchen; zugleich mögen die verschiedenen Arten und Abstufungen des Mythischen, welchen wir in dieser Geschichte begegnen dürften, hier vorausnahmsweise aufgeführt werden.

Evangelischen Mythus nennen wir eine solche, auf Jesus unmittelbar oder mittelbar sich beziehende Erzählung, welche und so weit wir sie nicht als Abdruck einer Thatsache, sondern als Niederschlag einer Idee seiner frühesten Anhänger betrachten dürfen. — Der Mythus in diesem Sinne wird uns auch hier, wie auf anderen Gebieten, theils rein für sich, als Substanz der Erzählung, theils als Accidenz an wirklicher Geschichte, begegnen.

Der reine Mythus im Evangelium wird zwei Quellen haben, die aber in den meisten Fällen nur mit abwechselndem Uebergewichte des einen oder des andern Zflusses zur Mythenbildung zusammenwirken werden.

Die eine dieser Quellen ist, wie bereits erwähnt, die schon vor und unabhängig von Jesu unter dem jüdischen Volke vorhandene Messiaserwartung nach ihren einzelnen Zügen; die andere der eigenthümliche Eindruck, welchen Jesus, vermöge seiner Persönlichkeit, seines Wirkens und Schicksals, hinterliefs, und durch welchen er die Messiasidee seines Volkes modificirte. Fast ganz aus der ersteren Quelle — aus der andern nur mit dem Zuge vermehrt, dafs die Erscheinenden mit Jesu von seinem Ausgange sich unterredet haben — ist z. B. die Verklärungsgeschichte geflossen; wogegen zu der Erzählung vom Zerreifsen des Vorhangs beim Tode Jesu die Stellung den Hauptanstofs geliefert zu haben scheint, welche sich Jesus selbst, und nach ihm seine Gemeinde, zum jüdischen Tempeldienste gegeben hatte. Ist schon hier etwas Historisches, nur aber ein blofs allgemeiner Zug des Charakters, der Verhältnisse u. dgl., die Quelle der mythenbildenden Idee: so werden wir ebensobald auf den Boden des

Mythus an der Geschichte versetzt, als ein bestimmter einzelner Vorfall die Grundlage ist, deren sich die Begeisterung bemächtigt, und sie aus der Idee von Christus heraus mit mythischen Bildungen umschlungen hat. Eine solche Thatsache ist bald eine Rede Jesu: wie die von den Menschenfischern, dem unfruchtbaren Feigenbaume, welche jetzt in Wundergeschichten verwandelt vor uns liegen; bald eine wirkliche Handlung oder Begebenheit aus seinem Leben: wie z. B. die mythischen Züge in der Taufgeschichte auf eine solche aufgetragen sind, oder wie einzelnen Wundergeschichten natürliche Begebenheiten zum Grunde liegen mögen, welche sofort die Erzählung theils in eine übernatürliche Beleuchtung gestellt, theils mit wunderhaften Zügen ausgestattet hat.

Während die bisher aufgeführten Bildungen sämmtlich, auch nach der neuen, schärferen Begriffsbestimmung von George, mit Recht als Mythen bezeichnet werden, so-

fern von dem Unhistorischen an ihnen, sei es nun allmählig in der Ueberlieferung, oder bestimmt durch Einen Urheber gebildet worden, jedesmal die Idee der Ausgangspunkt ist: so mag nun allerdings für solche Partien, in welchen Unbestimmtheit und Lückenhaftigkeit, Mifsverstand und Umdeutung, Vermischung und Verwirrung, wie sie beim Hindurchgange durch längere mündliche Ueberlieferung sich einzufinden pflegen, oder umgekehrt eine Anschaulichkeit und Ausmalung sich bemerken lassen, die auf einen gleichen Ursprung hinzudeuten scheinen — für solche Partien mag allerdings die Benennung des Sagenhaften angemessener sein.

Von beidem, dem Mythischen wie dem Sagenhaften, ist endlich dasjenige zu unterscheiden, was einerseits ohne einer bestimmten Idee zu dienen, und andrerseits ohne aus der Ueberlieferung sich herzuschreiben, rein als individuelle, zur Veranschaulichung, Verknüpfung, Steigerung u. dgl. dienende, Zuthat des Schriftstellers erscheint.

Hier war es nur um Aufzählung der verschiedenen Formen des Unhistorischen an der evangelischen Geschichte zu thun: dem Historischen, welches sie daneben in reichem Mafse noch enthält, ist hiemit nichts vergeben.

§. 16.

Kriterien des Unhistorischen in der evangelischen Erzählung.

Ist bisher nach äufseren wie inneren Gründen die Möglichkeit des Mythischen und Sagenhaften in den Evangelien dargethan, und dessen Begriff und Arten bestimmt: so fragt sich schliefslich noch, wie sein wirkliches Vorhandensein im einzelnen Falle sich erkennen lasse?

Der Mythus, wie er selbst die zwei Seiten an sich hat, erstlich nicht Geschichte, sondern zweitens eine aus der Geistesrichtung einer gewissen Gemeinschaft hervorgegangene Dichtung zu sein: so wird er eben auch an diesen zwei Seiten, mithin einerseits an negativen, andrer-

seits an positiven Kriterien, als solcher sich erkennen lassen [1]).

I. Dafs ein Bericht nicht historisch, etwas Erzähltes nicht so geschehen sein könne, wird sich vor Allem daran erkennen lassen, wenn es

1) mit den bekannten und sonst überall geltenden Gesetzen des Geschehens unvereinbar ist.

Zu diesen Gesetzen gehört es nun vor Allem, dafs ebensowohl richtigen philosophischen Begriffen, als aller beglaubigten Erfahrung zufolge, in die Kette der bedingten Ursachen niemals die absolute Causalität mit einzelnen Acten eingreift, indem sie vielmehr eben nur in der Hervorbringung der Gesammtheit endlicher Ursächlichkeiten und ihrer Wechselwirkung sich offenbart. Wo uns demnach ein Bericht eine Erscheinung oder Begebenheit meldet, mit der ausdrücklichen oder zu verstehen gegebenen Behauptung, dafs sie unmittelbar durch Gott selbst (Theophanien, Himmelsstimmen u. dgl.) oder durch menschliche Individuen in Folge übernatürlicher Ausrüstung durch ihn (Wunder, Weissagungen) herbeigeführt worden seien: da haben wir insoweit keine historische Relation anzuerkennen. Und sofern überhaupt die Einmischung von Wesen einer höheren Geisterwelt in die menschliche sich theils nur in unverbürgten Berichten findet, theils mit richtigen Begriffen unvereinbar ist: so kann auch was von Engel- und Teufels-Erscheinungen und Einwirkungen berichtet wird, unmöglich geschichtlich genommen werden.

Ein weiteres Gesetz, das wir bei allem Geschehen beobachten können, ist das der Succession, wornach auch bei den gewaltsamsten Epochen und schnellsten Veränderungen dennoch Alles in einer gewissen Ordnung und

---

1) Vergl., ausser den §. 8. angeführten älteren Schriften, noch von Bohlen, die Genesis, S. XVII, und besonders Gerres, Mythus und Sage, S. 91 ff.

Folge, in allmähligem Wachsthum und Abnehmen vor sich geht. Wird uns demnach von einem grofsen Individuum gesagt, dasselbe habe das Aufsehen, das es im Mannesalter hervorbrachte, bereits bei seiner Geburt und in den ersten Kinderjahren gemacht; wird von seinen Anhängern erzählt, sie haben ihn beim ersten Anblick schon als denjenigen, der er war, erkannt; wird nach seinem Tode deren Aufschwung von tiefster Niedergeschlagenheit zur höchsten Begeisterung als Werk einer einzigen Stunde gefafst: so müssen wir mehr als zweifelhaft werden, ob wir hier Geschichte vor uns haben.

Endlich kommen hier alle psychologischen Gesetze in Betracht, welche es unwahrscheinlich machen, dafs ein Mensch gegen alle menschliche, oder doch gegen seine sonstige Art und Weise empfunden, gedacht und gehandelt haben sollte; wie z. B. wenn die jüdischen Synedristen der Aussage der an Jesu Grab gestellten Wächter, dafs er auferstanden sei, Glauben geschenkt, und, statt sie zu beschuldigen, sie werden wohl im Schlafe sich seinen Leichnam haben stehlen lassen, sie bestochen haben sollen, eben diefs auszusprengen. Auch das gehört hieher, dafs, allen Gesetzen des menschlichen Erinnerungsvermögens nach, Reden, wie die Jesu im vierten Evangelium, nicht treu behalten und wiedergegeben sein können.

Allerdings geht oft Manches, besonders in und durch geniale Persönlichkeiten, plötzlicher vor sich, als man erwarten sollte, und wie oft handeln die Menschen inconsequent und charakterlos: defswegen werden die zwei letzteren Punkte mit Vorsicht und nur in Verbindung mit andern als Kriterien des Mythischen zu gebrauchen sein.

2) Doch nicht allein mit den Gesetzen des Geschehens, auch mit sich selbst und mit anderen Berichten darf eine Relation nicht im Widerspruch stehen, wenn sie geschichtliche Geltung ansprechen will.

Am entschiedensten ist der Widerspruch als contra-

dictorischer, wenn die eine Relation sagt, was die andre läugnet: wie wenn die eine Erzählung Jesum ausdrücklich erst nach der Verhaftung des Täufers in Galiläa auftreten läfst, die andre aber, nachdem Jesus schon längere Zeit in Galiläa sowohl als in Judäa gewirkt hatte, bemerkt, Johannes sei noch nicht in das Gefängnifs geworfen gewesen.

Stellt hingegen der zweite Bericht statt dessen, was der erste gibt, schlechtweg etwas Anderes hin: so betrifft der Widerspruch entweder mehr formelle Punkte, wie Zeit (Tempelreinigung), Ort (früherer Aufenthalt der Eltern Jesu), Zahl (Gadarener, Engel am Grabe), Namen (Matthäus und Levi); oder aber die Materie der Begebenheiten selbst. In dieser Hinsicht erscheinen bald Charaktere und Verhältnisse in der einen Erzählung ganz anders, als in der andern: wie wenn z. B. nach dem einen Referenten der Täufer Jesum als den zum Leiden bestimmten Messias erkannt, nach dem andern an seinem leidenden Verhalten Anstofs genommen haben soll; bald wird ein Vorfall auf zwei oder mehrerlei Weisen dargestellt, wovon doch nur die eine der Wirklichkeit gemäfs sein kann: wie wenn nach dem einen Berichte Jesus seine ersten Jünger am galiläischen See von den Netzen weg berufen, nach dem andern in Judäa und auf dem Wege nach Galiläa gewonnen haben soll. Auch das läfst sich hieher ziehen, wenn Begebenheiten oder Reden als zweimal vorgekommen nebeneinandergestellt werden, welche einander so ähnlich sind, dafs man nicht annehmen kann, sie seien öfter als nur Einmal gesprochen worden oder vorgefallen.

Es fragt sich, wiefern zu den Widersprüchen der Berichte auch das zu zählen ist, wenn der eine von etwas schweigt, was der andere meldet? An sich und ohne Weiteres gilt ein solches *argumentum ex silentio* gewifs nicht; wohl aber dann, wenn sich beweisen läfst, dafs der andre Referent, wenn er von der Sache gewufst,

sie hätte berühren, und wenn sie vorgefallen, von ihr wissen müssen.

II. Positiv als Sage und Dichtung ist eine Erzählung theils an der Form, theils am Inhalte zu erkennen.

1) Ist die Form poetisch, wechseln die Handelnden hymnische Reden, länger und begeisterter, als sich von ihrer Bildung und Situation erwarten läfst: so sind wenigstens diese Reden nicht als historisch anzusehen. Die Abwesenheit dieses formellen Merkmals übrigens beweist noch keineswegs den historischen Charakter einer Erzählung, da der Mythus die einfachste, scheinbar ganz historische, Form liebt. Hier kommt dann Alles auf den Inhalt an.

2) Stimmt der Inhalt einer Erzählung auffallend zusammen mit gewissen, innerhalb des Kreises ihrer Entstehung geltenden Vorstellungen, welche selbst eher darnach aussehen, aus vorgefafsten Meinungen, als nach der Erfahrung gebildet zu sein: so wird ein mythischer Ursprung der Erzählung je nach Umständen mehr oder weniger wahrscheinlich. Schon das, dafs wir wissen: die Juden machten grofse Männer gerne zu Kindern lange unfruchtbar gewesener Mütter, mufs uns mifstrauisch machen gegen die geschichtliche Wahrheit der Angabe, dafs diefs bei Johannes dem Täufer der Fall gewesen; dafs uns bekannt ist: die Juden sahen in den Schriften ihrer Propheten und Dichter überall Weissagungen, und im Leben der früheren Gottesmänner überall Vorbilder auf den Messias, gibt uns die Vermuthung an die Hand, was im Leben Jesu deutlich nach solchen Aussprüchen und Vorgängen abgeschattet ist, möchte wohl eher Mythe als Geschichte sein.

Die einfacheren Kriterien des Sagenhaften und des vom Schriftsteller Hinzugethanen bedürfen nach dem, was im vorigen §. darüber bemerkt worden ist, keiner besondern Ausführung mehr.

Doch, jeden dieser Gründe einerseits, und jede

evangelische Erzählung andrerseits, einzeln für sich genommen, würden wir in den wenigsten Fällen weiter als bis zu bloßer Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit eines unhistorischen Charakters der Berichte kommen. Um größere Sicherheit des Resultates herbeizuführen, müssen erstlich mehrere jener Gründe zusammentreffen. Die Geschichte mit den Magiern und dem Kindermorde zu Bethlehem stimmt zwar auffallend mit der jüdischen Vorstellung von dem durch Bileam geweissagten Messiasstern und mit dem Vorbilde des pharaonischen Blutbefehls überein: doch darum allein könnte sie noch nicht sicher für mythisch ausgegeben werden. Nun kommt aber dazu, daſs das vom Stern Erzählte den Naturgesetzen, die angebliche Handlungsweise des Herodes den psychologischen widerspricht; daſs von dem Blutbad in Bethlehem der sonst über Herodes so ausführliche Josephus mit allen andern Geschichtsquellen schweigt, und daſs der Magierbesuch sammt der Flucht nach Aegypten in dem einen, und die Darstellung im Tempel in dem andern Berichte sich gegenseitig ausschlieſsen. Wo auf diese Weise alle Arten von Kriterien des Mythischen zusammentreffen, da ist das Resultat gewiſs; sonst um so sicherer, je mehrere und stärkere sich zusammenfinden.

Zweitens aber hätte vielleicht eine Erzählung, für sich genommen, nur schwache oder gar keine Merkmale des Ungeschichtlichen: sie hängt aber mit andern zusammen, oder ist doch von demselben Referenten berichtet wie andere, welche durch entscheidende Gründe in das mythische oder sagenhafte Gebiet verwiesen werden, und einen verdächtigenden Widerschein auch auf sie zurückwerfen. So kommen auch in jeder, noch so wunderhaften, Erzählung Züge vor, die an sich wohl historisch sein könnten, aber ihrer Verbindung mit dem Uebrigen wegen gleichfalls zweifelhaft werden müssen.

Doch dieſs greift gewissermaſsen der Frage vor, wel-

che hier schliefslich noch sich stellt, ob nämlich die Kriterien des Ungeschichtlichen eben nur diejenigen Züge einer Erzählung, an welchen sie sich unmittelbar finden, oder auch die übrigen, und ob der Widerspruch zweier Berichte nur den einen, oder beide zugleich, als unhistorisch kennbar mache? Diefs ist die Frage nach der Gränzlinie des Historischen und Unhistorischen, — die schwierigste auf dem ganzen Gebiete der Kritik [2]).

Für's Erste, wenn zwei Erzählungen sich ausschliefsen, so ist hiedurch allerdings zunächst nur die eine als unhistorisch erwiesen; denn nur sofern die eine Platz finden soll, mufs die andre weichen, weicht aber jene, so kann diese Platz finden. So ist es in Bezug auf den früheren Wohnort der Eltern Jesu nicht unrichtig, mit Ausschliefsung des Matthäus, der deutlich Bethlehem als solchen voraussetzt, nach Lukas Nazaret dafür anzunehmen, und überhaupt von zwei unvereinbaren Berichten denjenigen, welcher weniger als der andere den natürlichen u. a. Gesetzen widerstreitet, oder gewissen Volks- und Parteimeinungen entspricht, als den historischen vorzuziehen. Näher betrachtet jedoch: so gut die eine Erzählung erdichtet sein kann, ist diefs auch bei der andern möglich; das Vorhandensein Einer mythischen Bildung über einen gewissen Punkt zeigt, dafs die Dichtung in Bezug auf denselben thätig war (man denke nur an die Genealogien), und es wird, dafs der eine von zwei solchen Berichten geschichtlich sei, in letzter Beziehung doch nur durch den Zusammenhang oder die Zusammenstimmung desselben mit anderweitig verbürgten Stücken sicher zu entscheiden sein.

Die Theile Einer und derselben Erzählung anlan-

---

2) Hiezu vergl. Tholuck: Ueber das Verhältniss der Differenzen im Detail zur Wahrheit im Ganzen; Glaubwürdigkeit u. s. f., S. 457 ff.

gend, könnte man an sich glauben, unhistorisch sei zwar z. B. das, dafs der Maria ein Engel angekündigt haben soll, sie werde den Messias gebären: defswegen könnte aber doch so viel wahr sein, dafs Maria vor der Geburt Jesu diese Hoffnung hatte. Allein was sollte alsdann diese Erwartung in ihr rege gemacht haben? Wir sehen: ungeschichtlich ist auch das, was, für sich wohl denkbar, mit etwas Undenkbarem so zusammenhängt, dafs sich ohne dieses kein Grund von jenem denken läfst. Oder, wenn eine Handlung Jesu als Wunder erzählt ist, so könnte, das Wunderhafte abgezogen, das Uebrige sich doch so, als ganz natürliches Ereignifs, zugetragen haben. Diefs mag bei einigen Wundergeschichten, wie namentlich den Dämonenaustreibungen, mit einiger Einschränkung denkbar sein. Aber bei diesen nur defswegen, weil hier eine so schnelle und nur durch ein paar Worte vermittelte, Kur, wie sie der Evangelist beschreibt, psychologisch nicht undenkbar ist, also dessen Erzählung im Wesentlichen unangetastet bleibt. Anders z. B. bei der Heilung des Blindgeborenen. Wer hier eine natürliche Heilung annimmt, mufs diese zugleich so successiv sich denken, dafs dadurch die evangelische Erzählung, welcher zufolge die Sache plötzlich erfolgt ist, als wesentlich unrichtig hingestellt wird, wodurch dann die Bürgschaft auch für den etwanigen natürlichen Rest wegfällt, der überdiefs nicht ohne willkürliche Vermuthungen herausgefunden werden kann.

Was in solchen Fällen das Entscheidende ist, wird aus folgenden Beispielen hervorgehen. Dafs, als Maria zu der schwangeren Elisabet eintrat, dieser das Kind im Leibe sich bewegt, der Geist sie ergriffen, und sie die Maria als Messiasmutter begrüfst haben soll, hat sichere Kriterien des Unhistorischen gegen sich: defswegen aber könnte, scheint es, Maria wohl einen Besuch bei Elisabet gemacht haben, wobei nur Alles natürlich zugegangen

wäre. In der That jedoch stehen auch schon der Reise der Verlobten psychologische Schwierigkeiten entgegen, und der ganze Besuch sammt der Verwandtschaft beider Frauen zeigt sich aus dem Bestreben entstanden, die Mutter des Messias mit der des Vorläufers zusammenzuführen. Oder wenn es heißt, die Männer, welche Jesu auf dem Verklärungsberge erschienen, seien Moses und Elias, der Glanz, der ihn daselbst umfloß, ein übernatürlicher gewesen: so könnte man auch hier nach Abzug des Wunderbaren noch zwei Männer und eine Morgenbeleuchtung übrig behalten. Allein nicht bloß zwei gegebene Männer (deren Person, Absicht und Benehmen überdieß höchst räthselhaft bleibt, wenn sie nicht waren, wofür die Erzählung sie nimmt) zu Moses und Elias zu machen, sondern die ganze Zusammenkunft zu erdichten, war die Sage durch die umlaufenden Vorstellungen über das Verhältniß des Messias zu jenen beiden veranlaßt; und ebenso nicht bloß eine gegebene Beleuchtung (welche überdieß, wenn sie eine natürliche war, sehr übertreibend und unrichtig beschrieben wäre) als eine wundervolle zu fassen, sondern sie frei zu schaffen, durch die Erzählung vom leuchtenden Antlitz des Moses.

Hieraus ergibt sich der Kanon: wo nicht bloß die nähere Art und Weise eines Vorgangs kritisch verdächtig, sein äußeres Beiwerk in's Wunderbare gezeichnet ist u. dgl., sondern auch der innere Kern und Grundstock desselben theils undenkbar, theils einer messianischen Vorstellung der damaligen Juden auffallend ähnlich sich zeigt, da muß nicht nur der bestimmte angebliche Hergang der Sache, sondern der ganze Vorfall als solcher für ungeschichtlich gehalten werden. Wo hingegen nur Einzelnes an der Form einer erzählten Begebenheit Kriterien des Unhistorischen gegen sich hat, der allgemeine Inhalt derselben aber nicht, da bleibt wenigstens die Möglichkeit, noch einen geschichtlichen Kern vorauszusetzen;

wiewohl, ob ein solcher wirklich vorhanden sei, und worin er bestehe, sofern es nicht durch anderweitige Combinationen gefunden werden kann, niemals mit Sicherheit zu bestimmen ist. Leichter läfst sich bei sagenhaften, oder von dem Schriftsteller ausgeschmückten Erzählungen durch Abzug dessen, was sich als falsche Anschaulichkeit, Uebertreibung u. dgl. verräth, durch Versuche, das Vermischte zu scheiden und die Lücken zu ergänzen, die geschichtliche Grundlage wenigstens annähernd aussondern.

Immer aber wird die Gränzlinie zwischen dem Geschichtlichen und Ungeschichtlichen in Berichten, welche, wie die evangelischen, dieses letztere Element in sich aufgenommen haben, eine schwankende und fliefsende bleiben; am wenigsten kann man von dem ersten umfassenderen Versuche, die Berichte von kritischem Standpunkte zu bearbeiten, bereits eine scharfgezogene Gränze verlangen; in dem Dunkel, welches die Kritik durch Auslöschen aller bisher dafür gehaltenen historischen Lichter angerichtet, mufs das Auge erst durch allmählige Gewöhnung wieder Einzelnes unterscheiden lernen: und wenigstens der Verfasser dieses Werkes verwahrt sich hiemit ausdrücklich dagegen, dafs, wo er erklärt, nicht zu wissen, was geschehen sei, ihm die Behauptung untergelegt werde, zu wissen, es sei nichts geschehen.

Erster Abschnitt.

Die Geschichte der Geburt und Kindheit Jesu.

Erstes Kapitel.

Verkündigung und Geburt des Täufers.

§. 17.

Die Erzählung des Lukas*) und deren unmittelbare, supranaturalistische Auffassung.

Dem öffentlichen Auftritte Jesu schicken alle unsre Evangelisten den des Täufers Johannes voraus: seinem ersten Eintritt in das Leben den Lebensanfang des Täufers voranzustellen, ist dem einzigen Lukas eigen. Diese Erzählung kann auch von einer, eigentlich nur dem Leben Jesu gewidmeten Betrachtung nicht übergangen werden: theils wegen des engen Zusammenhangs, in welchen schon von vorne herein das Leben des Täufers mit dem Leben Jesu gesetzt wird; theils wegen des Beitrags, welchen der bezeichnete Abschnitt zur Charakteristik der evangelischen Berichte liefert. Denn dafs derselbe, sammt dem Uebrigen der beiden ersten Kapitel des Lukas, unächt und spätere Zuthat sei, war eine unkritische Vermuthung Solcher, welche den damals noch neuen mythischen Standpunkt, den diese Kindheitsgeschichte zu for-

*) Ein für allemal mag hier erinnert werden, dass, wo in den folgenden Untersuchungen kurzweg von Lukas, Matthäus u. s. f. gesprochen wird, immer nur der Verf. des dritten, ersten u. s. w. Evangeliums gemeint ist; unentschieden, ob jeder von ihnen der apostolische Mann dieses Namens, oder ein späterer Unbekannter war.

dern schien, auf das übrige Evangelium anzuwenden sich scheuten [1]).

Ein frommes priesterliches Ehepaar ist in vergeblicher Sehnsucht nach Kindern gealtert: als eines Tages dem Priester beim Räuchern im Heiligthum der Engel Gabriel erscheint, und ihnen in ihren alten Tagen einen Sohn verheifst, der als Gottgeweihter leben, und der wegbereitende Vorläufer des in der messianischen Zeit sein Volk heimsuchenden Gottes sein werde. Als Zacharias wegen seines und der Elisabet hohen Alters die Verheissung bezweifelt, wird ihm vom Engel als Zeichen und Strafe zugleich bis zur Erfüllung Stummheit auferlegt, welche wirklich andauert, bis bei der Beschneidung des nunmehr geborenen Sohnes der Vater ihm den vom Engel vorgeschriebenen Namen beilegen soll, worauf er mit wiedererlangtem Sprachvermögen in einen Hymnus ausbricht (Luk. 1, 5—25. 57—80.).

Dafs hiemit der evangelische Bericht wirklich eine Reihe äufserer, und zwar wunderbarer, Vorgänge: eine von Gott veranstaltete, durch die Erscheinung eines der höchsten Geister vermittelte Vorherverkündigung des messianischen Vorläufers, eine nicht ohne besondern göttlichen Segen bewirkte Schwangerschaft, und eine auf ausserordentliche Weise sowohl eingetretene als gehobene Stummheit, erzählen wolle, scheint sich zunächst von selbst zu verstehen. Eine andere Frage ist, ob auch wir dieser Ansicht des Berichterstatters beitreten, und uns überzeugen können, dafs wirklich der Geburt des Täufers eine solche Reihe von wunderbaren Ereignissen vorangegangen sei?

Den ersten Anstofs, welchen die neuere Bildung an der vorgelegten Erzählung nahm, bildet die Engelerschei-

1) S. das Verzeichniss bei Kuinöl, Comm. in Luc., Proleg. p. 247 ff.

nung, theils als solche überhaupt, theils diese in ihrer besonderen Beschaffenheit. Was das Letztere betrifft, so gibt sich der Engel selbst zu erkennen als *Γαβριὴλ, ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* (1, 19.), und hier fand man es nun undenkbar, dafs der göttliche Geisterstaat wirklich gerade so beschaffen sein sollte, wie sich die nachexilischen Juden denselben dachten, und dafs sogar die Namen der Engel in der Sprache dieses Volkes gegeben sein sollten [2]. In der That kommt hier selbst der Supranaturalist auf seinem Boden in einiges Gedränge. Wären nämlich Namen und Rangordnung der Engel, wie sie in unsrer Erzählung vorausgesetzt werden, ursprünglich auf dem Boden der geoffenbarten hebräischen Religion erwachsen; hätte Moses oder einer der älteren Propheten dieselben festgesetzt: so könnten und müfsten sie auf supranaturalistischem Standpunkt als richtig angenommen werden. Nun aber finden sich jene näheren Bestimmungen der Engellehre erst in dem makkabäischen Daniel [3] und dem Apokryphum Tobia [4]; offenbar in Folge des Einflusses der Zendreligion; wie denn die Juden selbst bezeugen, dafs die Engelnamen mit ihnen aus Babylon gekommen seien [5]. Hieraus ergibt sich eine Reihe für den Suprana-

---

2) Paulus, exeget. Handbuch, 1, a, S. 78 f. 96. Bauer, hebr. Mythol. 2. Bd. S. 218 f.

3) Hier Michaël als אַחַד הַשָּׂרִים הָרִאשֹׁנִים bezeichnet, 10, 13. Gabriel, 8, 16. 9, 21.

4) Hier Raphaël als *εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἁγίων ἀγγέλων, οἱ — εἰσφερόνται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου* (12, 15), fast wie Gabriel bei Lukas, die Zahlbestimmung ausgenommen. Diese ist der Zahl der persischen Amschaspands nachgebildet, vergl. de Wette, bibl. Dogmatik, §. 171 b).

5) Hieros. rosch haschanah f. 56, 4. (bei Lightfoot, horae hebr. et talmud. in IV Evangg., p. 723.): *R. Simeon ben Lachisch dicit: nomina angelorum ascenderunt in manu Israëlis ex Babylone. Nam antea dictum est: advolavit ad me unus* τῶν

turalisten äufserst bedenklicher Fragen. Sind diese Vorstellungen, so lange sie noch blofs bei auswärtigen Völkern waren, falsch gewesen, und erst, als sie zu den Juden übergingen, wahr geworden? oder sind sie von jeher wahr gewesen, und haben also abgöttische Völker eine so hohe Wahrheit früher entdeckt, als das Volk Gottes? Waren jene Völker von besondrer göttlicher Offenbarung ausgeschlossen, kamen sie also durch ihre eigne Vernunft früher auf jene Entdeckung, als die Juden mittelst ihrer Offenbarung: so scheint ja die Offenbarung überflüssig, oder nur negativ, d. h. zur Verhinderung eines zu frühen Bekanntwerdens, wirksam zu sein; nimmt man aber, um dieser Consequenz auszuweichen, lieber auch bei jenen nichtisraelitischen Völkern einen offenbarenden Einflufs Gottes an: so löst sich der supranaturalistische Standpunkt auf, und wir dürfen, da in den sich gegenseitig widerstreitenden Religionen doch nicht Alles geoffenbart sein kann, kritisch auswählend verfahren. Da werden wir es nun einem geläuterten Begriffe von Gott keineswegs angemessen finden, ihn, wie einen menschlichen König, von einem Hofstaat umgeben zu denken; und wenn man sich für das wirkliche Dasein solcher Thronengel so gerne auf die vernünftigerweise anzunehmende Stufenleiter der Wesen beruft [6]: so wird hiemit nicht die hebräische Vorstellung gerechtfertigt, sondern ihr eine moderne untergeschoben. Man wäre also auf den Ausweg hingewiesen, eine Anbequemung von Seiten Gottes anzunehmen, d. h. dafs er einen höheren Geist abgesendet habe mit der Weisung, sich, um bei dem Vater des Täufers Glauben zu finden, der jüdischen Vorstellung gemäfs, einen Rang

---

Seraphim, Seraphim steterunt ante eum, Jes. 6; *at post: vir Gabriel, Dan.* 9, 21, *Michaël princeps vester, Dan.* 10, 21.

6) Z. B. Olshausen, biblischer Commentar zum N. T., 1. Thl. S. 95. (3te Auflage). Vgl. Hoffmann, S. 124 f.

und Titel beizulegen, die er eigentlich nicht hatte. Da aber, wie sogleich sich zeigte, Zacharias auch so dem Engel nicht glaubte, sondern erst dem Erfolg: so war jene ganze Herablassung unnütz, und kann daher nicht von Gott veranstaltet worden sein. Was im Besondern noch den Namen des erscheinenden Engels betrifft, und die Unwahrscheinlichkeit, dafs die Engel gerade hebräische Namen haben sollen: so macht man zwar darauf aufmerksam, dafs der Name Gabriel appellativisch in der Bedeutung: Mann Gottes, genommen, ganz richtig die Natur eines solchen Wesens bezeichne, und indem er sich in dieser Bedeutung in allen Sprachen wiedergeben lasse, keineswegs an die hebräische gebunden sei [7]): aber damit umgeht man eben das eigentlich Anstöfsige, was zu lösen wäre, indem man das offenbar als Eigennamen sich gebende Wort als blofses Appellativum fafst. Es müfste also auch hier eine Accommodation angenommen werden, dafs nämlich der Engel, um sich nach seinem Wesen zu bezeichnen, einen Namen sich beigelegt hätte, welchen er nicht wirklich führte; eine Anbequemung, welche mit der vorigen beurtheilt ist.

Aber nicht allein Namen und angebliche Stellung des Engels, sondern auch sein Reden und Benehmen hat man anstöfsig gefunden. Zwar wenn Paulus sich dahin äussert, nur ein levitischer Priester, nicht aber ein Engel Jehova's, habe für nothwendig erachten können, dafs der Knabe in nasiräischer Enthaltsamkeit leben sollte [8]): so läfst sich dagegen geltend machen, dafs auch der Engel wissen konnte, unter dieser Form werde Johannes am Meisten auf seine Nation zu wirken im Stande sein. Bedenklicher aber ist das Andere. Als nämlich Zacharias in einem aus Ueberraschung und einer nahe liegenden

7) Olshausen, a. a. O. Hoffmann, S. 135.
8) a. a. O. S. 77.

Ueberlegung hervorgegangenen Zweifel sich ein Zeichen erbittet: so wird ihm das vom Engel alsbald zum Verbrechen gerechnet, und er mit der Strafe des Verstummens belegt. Wenn man nun auch nicht mit Paulus behaupten mag, ein wirklicher Engel würde den Untersuchungsgeist des Priesters vielmehr gelobt haben: so wird man ihm doch in der Bemerkung beistimmen können, dafs ein so gebieterisches Verfahren weniger einem wirklichen himmlischen Wesen, als der damaligen jüdischen Meinung von einem solchen, angemessen sei. Auch auf supranaturalistischem Boden hat man keine rechte Parallele zu diesem harten Verfahren. Denn gegen die Paulus'sche Berufung auf das ungleich mildere Verfahren Jehova's mit Abraham, welchem die ganz gleiche Frage selbst ohne Tadel hingeht, gilt es nur in Bezug auf die Stelle 1. Mos. 15, 8., was Olshausen erinnert, Abraham habe diefs, nach V. 6, aus einer gläubigen Gesinnung herausgesprochen; wogegen nicht allein nach Kap. 18, 12. der weit entschiedenere Unglaube der Sara in gleichem Falle ungestraft bleibt, sondern auch nach 17, 17. Abraham selbst die göttliche Verheifsung bis zum Lachen unglaublich findet, ohne auch nur getadelt zu werden [9]). Noch näher liegt das Beispiel

9) Diese Parallele lässt Hoffmann nicht gelten, weil Abraham und Sara älter, mithin die Verheissung von Nachkommenschaft bei ihnen weniger glaublich gewesen sei, als bei den Eltern des Täufers (S. 137). Hier sieht man nun, was es mit der Hoffmann'schen Verweisung auf das hohe Alter der Erzväter (s. oben S. 33, Anm. 5.) für ein Ernst gewesen ist. Dieses Alter als geschichtlich vorausgesetzt, so war ja in einer Zeit, wo das gewöhnliche Lebensziel der Männer auf 170 — 180 Jahren stand (Tharah 205, 1. Mos. 11, 32; Abraham 175, 1. Mos. 25, 7; Isaak 180, 1. Mos. 35, 28), der hundertjährige Abraham, von seinem Vater in dessen siebzigstem Jahre gezeugt (1. Mos. 11, 26), verhältnissmässig noch nicht einmal so weit gegen das Lebensende vorgerückt, als in einer Zeit, in wel-

der Maria, welche Luc. 1, 34., zwar einer noch gröfseren Unwahrscheinlichkeit gegenüber, die aber gleichfalls durch eine ausdrückliche göttliche Botschaft für nichtig erklärt war, eigentlich ganz dieselbe Frage wie Zacharias macht; so dafs man immer mit Paulus wird sagen müssen, gewifs nicht das Verfahren Gottes oder eines höheren Wesens, sondern nur die Vorstellung der Juden von demselben werde so folgewidrig gewesen sein. — Eben weil es ihnen in der Art, wie es vorlag, selbst ein Anstofs war, haben die orthodoxen Theologen für dieses Verstummenlassen allerhand Gründe ausgesonnen. Hess glaubte das Verfahren des Engels gegen den Vorwurf der Willkürlichkeit dadurch rechtfertigen zu können, dafs er die Stummheit des Zacharias als das einzige Mittel betrachtete, eine Sache auch wider seinen Willen geheim zu halten, deren frühzeitiges Bekanntwerden für das Kind Johannes ähnliche gefährliche Folgen hätte haben können, wie das Bekanntwerden der Geburt Jesu durch die Magier sie für das Jesuskind hatte [10]). Allein erstlich sagt von einem solchen Zwecke der Engel nichts, sondern einzig als Strafe und Zeichen zugleich verhängt er die Stummheit (V. 20.); dann aber mufs Zacharias den Hauptinhalt der gehabten Erscheinung doch auch während seiner Stummheit wenigstens seiner Gattin schriftlich mitgetheilt haben, wie wir

---

cher das Lebensziel längst auf den Termin Ps. 90, 10. heruntergesunken war, der, vermöge des Gesetzes (4. Mos. 8, 25., wie Hoffmann anführt; richtiger) 4. Mos. 4, 3. 47., höchstens funfzigjährige Zacharias. Das Alter der Elisabet lässt sich nicht ebenso bestimmen; war sie aber gleichfalls gegen 50, so stand sie, ihre natürliche Lebensgränze zu 70 Jahren genommen, der 90jährigen Sara, welche 127 Jahre alt wurde, (1. Mos. 23, 1.) so ziemlich gleich.

10) Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu, sammt dessen Jugendgeschichte. Tübingen 1779. 1. Bd. S. 12.

daraus sehen, dafs diese, noch ehe man ihren Mann befragt, den dem Kinde bestimmten Namen kennt (V. 60.); endlich, was half es, das ungeborne Kind zwar durch erschwerte Mittheilung seiner wundervollen Ankündigung sicher zu stellen, wenn das kaum geborene sogleich aller Gefahr dadurch preisgegeben wurde, dafs durch die gelöste Zunge des Vaters und das Aufsehen der Scene bei seiner Beschneidung die ganze Umgegend des Redens von der Begebenheit voll ward (V. 65.)? Annehmlicher wäre, wie Olshausen die Sache ansieht, indem er den ganzen wundervollen Hergang, also namentlich auch das Verstummen, als ein sittliches Erziehungsmittel für Zacharias betrachtet, durch welches er seinen Unglauben kennen und überwinden lernen sollte [11]); allein auch hievon steht theils nichts im Texte, theils würde das unverhoffte Eintreten des für unmöglich gehaltenen Erfolgs gewifs auch, wenn der Engel statt des Verstummens nur etwa einen Verweis angebracht hätte, seinen Unglauben gehörig beschämt haben. Im Gefühle der Unzulänglichkeit dieses moralischen Grundes für die Verhängung der Stummheit, verschmähen es jetzt manche Theologen nicht, der durch diese Schickung gesteigerten Stimmung des Zacharias an seiner physischen Befähigung zur Zeugung eines Sohnes Antheil zu geben [12]): ein bedenklicher Seitenschritt der supranaturalistischen Ansicht gegen den rationalistischen Standpunkt hin.

Möchte übrigens das Benehmen des Engels noch so begründet und gotteswürdig gewesen sein: schon die Engelerscheinung als solche würden Viele in unsern Tagen unglaublich finden. Der Verfasser der hebräischen Mythologie hat geradezu den Satz aufgestellt: wo Angelophanien sind, da ist ein Mythus, wie im A. T., so im

---

11) Bibl. Comm. 1, S. 115.

12) Lange, S. 51; Hoffmann, S. 138.

neuen [13]). Vorausgesetzt auch, dafs es Engel gebe, so können sie doch, urtheilt man, den Menschen nicht erscheinen; denn sie gehören der übersinnlichen Welt an, welche auf unsre Sinnorgane nicht einwirken kann: so dafs es immer gerathen bleibt, ihre angeblichen Erscheinungen auf die blofse Einbildungskraft zurückzuführen [14]). Es sei nicht wahrscheinlich, sagt man ferner, dafs Gott sie der gewöhnlichen Vorstellung gemäfs gebrauche; denn es lasse sich kein rechter Zweck ihrer Sendungen erkennen, indem sie gewöhnlich nur der Neugier dienen, oder der Neigung des Menschen, seine Angelegenheiten unthätig in höhere Hände zu legen, Vorschub thun [15]). Auch das müsse auffallen, dafs diese Wesen in der alten Welt zwar bei den geringsten Veranlassungen sich geschäftig zeigen, in der neuen aber selbst bei den wichtigsten Begebenheiten müssig bleiben [16]). Wenn aber ihr Erscheinen und Einwirken in die Menschenwelt, so ist ebendamit auch ihr Dasein überhaupt bezweifelt, weil eben in jenen Verrichtungen ein Hauptzweck ihrer Existenz liegen soll (Hebr. 1, 14). Zwar lasse sich, meint Schleiermacher [17]), das Dasein von Engeln nicht als unmöglich nachweisen; doch sei die ganze Vorstellung eine solche, welche in unserer Zeit nicht mehr entstehen würde, sondern ganz nur der alterthümlichen Weltanschauung angehöre. Denn wenn der Engelglaube eine gedoppelte Quelle und Wurzel habe, die eine in dem natürlichen Verlangen unseres Geistes, mehr Geist in der Welt vorauszusetzen, als in der mensch-

---

13) Hebr. Mythol. 2, S. 218.

14) Bauer, a. a. O. 1, S. 129. Paulus, exeget. Handbuch, 1, a, 74.

15) Paulus, Commentar 1, S. 12.

16) Bauer, a. a. O.

17) Glaubenslehre, 1. Thl. §. 42 und 43 (2te Ausgabe).

lichen Gattung verwirklicht ist [18]): so ist nach Schleiermacher dieses Verlangen für uns jetzt Lebende durch die Vorstellung befriedigt, dafs auch andre Weltkörper aufser dem unsrigen auf entsprechende Weise bevölkert seien [19]), womit diese erste Quelle des Engelglaubens abgeleitet ist; die andre aber, die Vorstellung Gottes als eines von seinem Hofstaat umgebenen Königs, ist ohnehin nicht mehr die unsere, auch die Veränderungen in Natur und Menschenwelt, welche man sich sonst als von Gott selbst durch dienende Engel bewirkt dachte, wissen wir jetzt aus Naturursachen zu erklären, oder stellen uns doch diese Aufgabe: so dafs der Engelglaube jedes wahren Anknüpfungspunktes an einen in der Bildung der neueren Zeit wahrhaft Begriffenen entbehrt, und nur noch auf todte, traditionelle Weise vorhanden ist. Das Ergebnifs

---

18) Diess ist der richtige und vorsichtig gewählte Ausdruck für dasjenige, was gewöhnlich als die Forderung einer Stufenleiter von Wesen vom Menschen zu Gott hin ausgedrückt wird; „ein unchristlicher Mangel an Logik: als ob, Endlichkeit und Unendlichkeit als feste Gegensätze genommen, der Abstand zwischen der Creatur und Gott nicht immer ein unendlicher bliebe; vielmehr aber, als ob nicht durch Christum Gott und Mensch in Einheit gebracht wären" (Binder, Bemerkungen über die Lehre von den Engeln und Dämonen, in den Studien der evangel. Geistlichkeit Würtembergs, 9, 2, S. 18 f.). Sagt man aber mit Hoffmann blos: Wie der Mensch mit fortschreitender Bildung immer weniger *glebae adscriptus* wird: so muss (ja wohl!) noch eine höhere Bildung möglich sein, vermöge deren die Wesen auch nicht mehr *globo adscripti* sind (S. 125) — so fällt die willkürliche Spielerei von selbst in die Augen.

19) Diese Bevölkerung lässt jetzt Lange (S. 45) durch die Analogie unserer Luftballons und mit Hülfe der geringeren Schwere mancher andern Planeten von diesen wegfliegen: und das sollen dann Engel sein.

verändert sich nicht, auch wenn wir mit einem der neuesten Bearbeiter der Engellehre [20]) als den Ursprung dieser Vorstellung uns das Bedürfnifs des Menschen denken, die beiden Seiten seiner sittlichen Doppelnatur auseinander zu legen, und als aufser ihm befindliche Wesen, Engel und Teufel, sich zur Anschauung zu bringen. Denn auch so bleibt der Ursprung beider Vorstellungen lediglich ein subjectiver, die Engel blofse Ideale creatürlicher Vollkommenheit, welche, wie auf dem untergeordneten Standpunkte des vorstellenden Bewufstseins entworfen, so auf dem höheren des begreifenden Denkens zurückgenommen werden.

Diesem für die Annahme von Engeln verneinenden Ergebnisse der Zeitbildung gegenüber sucht Olshausen ebenderselben, nach ihrer speculativen Seite, bejahende Gründe für die Wirklichkeit der vorliegenden Erscheinung abzugewinnen. Die evangelische Erzählung, meint er, widerspreche einer richtigen Weltansicht keineswegs, da ja Gott der Welt immanent, sie von seinem Hauche bewegt sei [21]). Allein, eben wenn Gott der Welt immanirt, so braucht er am wenigsten durch Dazwischenkunft von Engeln auf sie zu wirken; nur wenn er ferne, oben im Himmel, thront, mag er Engel herabsenden, um auf der Erde etwas vorzunehmen. Man würde sich wundern müssen, wie Olshausen auf jene Weise folgern könne; wenn nicht aus der Art, wie dieser Ausleger die Angelologie und Dämonologie durchweg behandelt, erhellte, dafs ihm die Engel nicht sowohl individuelle, persönlich für sich bestehende Wesen sind, als vielmehr nur göttliche Kräfte, vorübergehende Ausflüsse und Fulgurationen des göttlichen Wesens: so dafs die Vorstellung Olshausens von den Engeln in ihrem Verhältnifs zu Gott der sabellia-

20) Binder, a. a. O., S. 11 ff.
21) Bibl. Comm. 1. Thl. S. 115.

nischen von der Trinität zu entsprechen scheint; dafs aber diefs nicht die biblische Vorstellung sei, folglich auch, was für jene vorgebracht wird, für diese nichts beweise, ist hier nicht weiter auseinander zu setzen. Auch was der genannte Theologe ferner sagt, man dürfe die Gemeinheit des Alltagslebens nicht auch für die reichsten Lebensmomente unsres Geschlechtes fordern; in der Zeit, als das ewige Wort sich in das Fleisch versenkte, seien Erscheinungen der geistigen Welt in die unsrige eingetreten, die in minder reich bewegten Zeiten kein Bedürfnifs waren [22]) — beruht auf einem Mifsverständnifs. Denn die Alltäglichkeit wird in solchen Momenten eben dadurch unterbrochen, dafs Geister wie der des Täufers in die Menschheit eintreten, und es würde kindisch sein, die Zeiten und Umstände, unter welchen ein Johannes entstand und sich heranbildete, defswegen alltäglich zu nennen, weil es ihnen an Verzierung durch Engelerscheinungen gefehlt hätte; ebenso, was in solchen Zeitpunkten die intelligible Welt für die unsrige thut, ist eben, dafs sie aufserordentliche Menschengeister sendet, nicht dafs sie Engel auf- und niedersteigen läfst.

Wenn zur Vertheidigung der buchstäblichen Auffassung dieser Abschnitte endlich angedeutet wird, eine solche Vorzeichnung des Erziehungsplans für das zu gebärende Kind durch den Engel sei nöthig gewesen, um es zu dem Manne zu machen, der es werden sollte [23]): so würde das entweder zu viel voraussetzen, nämlich, dafs alle grofsen Männer, um zu solchen erzogen zu werden, auf ähnliche Weise in die Welt eingeführt werden müfsten; oder man müfste sich anheischig machen, nachzuweisen, warum, was bei den gröfsten Männern anderer Völker und Zeiten entbehr-

22) a. a. O. S. 89.

23) Hess, Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu u. s. w. 1. Thl. S. 13. 35.

lich war, bei'm Täufer nothwendig gewesen sei: überhaupt würde hiedurch zu viel Gewicht auf die Erziehung, zum Nachtheil der Entfaltung des Geistes von innen heraus, gelegt; endlich aber ist umgekehrt gegen die Auffassung der Erzählung als einer wirklichen Wundergeschichte mit Recht daß geltend gemacht worden, daſs vielmehr Vieles in dem folgenden Leben des Täufers ganz unerklärlich werde bei der Voraussetzung, daſs sich wirklich so viele wundervolle Begebenheiten vor und bei seiner Geburt ereignet haben. Denn allerdings, wenn Johannes schon von Anfang an so wunderbar auf Jesus, als den, dessen Vorläufer er sein sollte, hingewiesen war: so ist es nicht zu begreifen, wie er ihn vor seiner Taufe nicht gekannt haben, und selbst später noch an seiner Messianität irre geworden sein kann (Joh. 1, 30. Matth. 11, 2.) [24]).

Man wird somit der rationalistischen Kritik und Polemik in dem negativen Ergebnisse Recht geben müssen, daſs es vor und bei der Geburt des Täufers nicht so übernatürlich zugegangen sein könne; nur fragt es sich jetzt, welche positive Ansicht von der Sache an die Stelle der umgestoſsenen zu setzen ist?

§. 18.

Die natürliche Deutung der Erzählung.

Die leichteste Aenderung, welche mit der vorliegenden Erzählung durch Unterscheidung des reinen Factums von dem Urtheil der betheiligten Personen im Sinne der rationalistischen Auslegung vorgenommen werden könnte, wäre nun diese, die Thatsache nach ihren beiden Haupttheilen: der Erscheinung des Engels, und dem Verstum-

24) Horst, in Henke's Museum, 1, 4. S. 733 f. Gabler, in seinem neuest. theol. Journal, 7, 1, S. 403.

ten Zunge sich selbst auf einige Zeit untersagt habe [5]. Neu belebt übrigens durch den aufserordentlichen Vorfall kehrt diesen Deutungen zufolge der Priester zu seiner Gattin zurück, und sie wird eine zweite Sara.

Was nun die Paulus'sche Erklärung der Engelerscheinung betrifft, auf welche alle andern entweder im Wesentlichen hinauslaufen, oder durch ihre offenbare Unhaltbarkeit hingetrieben werden: so kann man geradezu sagen, dafs sie das Wunderbare, zu dessen Entfernung sie so viele Mühe anwendet, nicht einmal vermeide. Denn ihr Urheber gesteht selbst zu, dafs von einer solchen Vision, wie er sie hier voraussetzt, die meisten Menschen keine Erfahrung haben [6]: sollen nun dennoch in einzelnen Fällen dergleichen Zustände vorkommen, so mufs doch theils eine besondre Anlage dazu vorhanden sein, von welcher bei Zacharias nicht nur übrigens keine Spur zu finden, sondern die auch in seinem vorgerückten Alter nicht mehr zu vermuthen ist; theils mufs eine bestimmte Veranlassung hinzutreten, welche hier durchaus fehlt [7], denn ein so lange gehegter Wunsch äufsert sich nicht mehr in ekstatischer Heftigkeit, und das Räuchern im Tempel konnte einen alten, gedienten Priester nicht wohl aufser sich bringen. So hat Paulus hier nur ein göttliches Wunder in ein Wunder des Zufalls umgewandelt; ob aber gesagt wird: bei Gott ist kein Ding unmöglich; oder: dem Zufall ist kein Ding unmöglich, ist beides gleich precär und unwissenschaftlich.

Aber auch das Verstummen des Zacharias wird auf diesem Standpunkte nur sehr unbefriedigend erklärt. Denn war dasselbe nach der einen Erklärung durch einen Schlagflufs herbeigeführt, so wird man, wenn auch das

---

5) Exeget. Handb. 1, a, S. 77. 80.

6) a. a. O. S. 73.

7) Vgl. Schleiermacher über die Schriften des Lukas S. 25.

Paulus'sche Bedenken aus 3. Mos. 21, 16 ff. durch die Gegenbemerkung von Lightfoot [8]) sich hebt, doch mit Schleiermacher darüber sich verwundern müssen, wie Zacharias unerachtet jenes Schlagflusses frisch und übrigens gesund nach Hause geht [9]); so dafs er gerade mit dieser theilweisen Lähmung anderntheils die Kraft erhalten haben müfste, seinem langgehegten Wunsche Erfüllung zu schaffen. Auch das mufs als ein sonderbarer Zufall bezeichnet werden, dafs gerade am Beschneidungstage die Lähmung der Zunge gewichen sein soll, da, wenn diefs der Gewalt der Vaterfreude zugeschrieben wird [10]), diese gewifs am Tage der Geburt des Sohnes gröfser gedacht werden mufs, als an dem späteren der Beschneidung, wo sich der Vater an den Besitz des Kindes bereits gewöhnt hatte. — Die andre Erklärung aber, dafs das Nichtredenkönnen des Zacharias nicht eine physische Unmöglichkeit, sondern nur ein psychologisch zu erklärendes Meinen, nicht reden zu dürfen, gewesen sei, ist dem Wortsinn bei Lukas zuwider. Denn was beweisen alle die Stellen, welche Paulus zum Beweis dafür aufhäuft, dafs ἐ δύναμαι nicht allein ein wirkliches *non posse*, sondern auch ein blofses *non sustinere* bedeuten könne [11]), gegen den klaren Zusammenhang unsrer Stelle? Wenn nämlich etwa auch das erzählende ἐκ ἠδύνατο λαλῆσαι αὐτοῖς (V. 22.) mit Noth in jenem Sinne genommen werden könnte: so würde doch V. 20. der Engel in der visionären Vorstellung des Zacharias, wenn er diesem das Reden nur verbieten, nicht unmöglich machen wollte, nicht gesagt haben: καὶ ἔσῃ σιωπῶν, μὴ δυνάμενος λαλῆσαι, sondern: ἔσθι σιωπῶν, μηδ'

8) Horae hebr. et talmud. ed. Carpzov. p. 722.

9) a. a. O. S. 26.

10) Wofür man sich auf Beispiele aus A. Gellius 5, 9, und Valerius Maximus 1, 8. beruft.

11) a. a. O. S. 97 f.

ἐπιχειρήσης λαλῆσαι, wie auch das διέμενε κωφὸς V. 21. am natürlichsten von wirklicher Stummheit verstanden wird. Soll also der Bericht, was auf diesem Standpunkte durchaus vorausgesetzt wird und werden muſs, genau das wiedergeben, was Zacharias selbst über das ihm Begegnete erzählte: so müſste, wenn man eine wirklich eingetretene Stummheit läugnet, da er doch durch den Engel sich wirklich eine solche ankündigen läſst, angenommen werden, er habe, unerachtet er hätte reden können, sich doch für stumm gehalten; was auf Verrücktheit führen würde, die man doch dem Vater des Johannes ohne Nöthigung durch den Text nicht wird aufbürden wollen.

Auch das berücksichtigt diese natürliche Erklärung zu wenig, daſs ihr zufolge einer aus so abnormem Seelenzustande entsprungenen Vorherverkündigung der Erfolg mit unbegreiflicher Genauigkeit entsprochen haben müſste. Ein solches Eintreffen einer visionären Voraussagung würde der Rationalist in keinem andern Gebiete glaublich finden. Wie, wenn etwa Dr. Paulus von einer Somnambüle zu lesen bekäme, sie habe in einer Ekstase die den Umständen nach im höchsten Grade unwahrscheinliche Erzeugung eines Kindes, und nicht nur eines Kindes überhaupt, sondern bestimmt eines Knaben, und zwar mit genauer Angabe sogar seiner künftigen Geistesentwickelung und geschichtlichen Stellung, vorausgesagt, und Alles sei auf's Genauste eingetroffen: würde er ein solches Zusammentreffen annehmlich finden? Gewiſs, er würde einen solchen Blick in die geheimste Werkstätte der zeugenden Natur keinem Menschen in keinem Zustande zugestehen; namentlich würde er über Frevel an der menschlichen Freiheit Klage erheben, welche durch die Annahme aufgehoben werde, daſs sich der ganze geistige und sittliche Entwicklungsweg eines Menschen wie der Ablauf eines Uhrwerks vorherbestimmen lasse, und er würde ebendeſswegen über Ungenauigkeit der Beobachtung und Unzu-

verläfsigkeit eines Berichtes sich beschweren, welcher so unmögliche Dinge als geschehene erzähle. Warum thut er diefs nicht auch in Bezug auf unsern N. T. lichen Bericht? warum findet er hier annehmlich, was er dort verwirft? Herrschen denn in der biblischen Geschichte andere Gesetze als in der übrigen? Diefs mufs der Rationalist voraussetzen, wenn er das sonst Unglaubliche in der evangelischen Geschichte glaublich findet: damit aber kehrt er zum supranaturalistischen Standpunkte zurück; denn eben die Annahme, dafs die sonst gewöhnlichen Naturgesetze für jene Geschichte nicht unverbrüchlich gelten, ist das Eigenthümliche des Supranaturalismus.

Vor dieser Selbstvernichtung sich zu retten, bleibt der dem Wunder ausweichenden Erklärungsart nichts Anderes übrig, als die buchstäbliche Richtigkeit der Erzählung zu bezweifeln. Dafs dieses die einfachste Auskunft wäre, bemerkt auch Paulus, wenn er selbst vermuthet, man werde sein Bemühen mit natürlicher Erklärung eines Berichtes überflüssig finden, welcher nichts Andres als eine von den lobpreisenden Jugendgeschichten sei, wie sie von jedem grofsen Manne nach seinem Tode, oder selbst noch zu seinen Lebzeiten, gedichtet werden. Dennoch glaubt Paulus nach unparteiischer Erwägung diese Analogie hier nicht anwenden zu dürfen. Sein vornehmster Grund ist die allzukurze Zwischenzeit zwischen der Geburt des Täufers und der Abfassung des Lukas-Evangeliums [12]); was wir nach dem in der Einleitung Bemerkten geradezu umkehren, und den Ausleger fragen können, wie er begreiflich machen wolle, dafs von einem so gefeierten Manne wie Johannes, in einer so aufgeregten Zeit, seine Geburtsgeschichte nach mindestens 60 Jahren noch mit urkundlicher Genauigkeit habe überliefert werden können? Hier hat Paulus die auch von Andern (wie Hey-

12) a. a. O. S. 72 f.

DENREICH, OLSHAUSEN) gebilligte Antwort bereit, vermuthlich sei der von Lukas 1, 5—2, 39. eingerückte Aufsatz eine unter der Verwandtschaft des Täufers und Jesu umlaufende, wahrscheinlich von Zacharias verfaßte, Familiennachricht gewesen [13]; eine Hypothese, welcher schon K. Ch. L. SCHMIDT entgegengehalten hat, eine so entstellte (wir würden bloſs sagen: ausgeschmückte) Erzählung könne unmöglich ein Familienaufsatz sein, sondern, wenn sie nicht ganz in die Klasse der Legenden gehöre, so sei doch ihre etwaige geschichtliche Grundlage nicht mehr zu unterscheiden [14]. Weiter wird angeführt, in der Erzählung selbst finden sich Züge, welche kein Dichter hätte ersinnen können, welche somit darauf hinweisen, daſs der Bericht ein unmittelbarer Abdruck der Thatsache sei. Ein solcher Zug soll vor allen der sein, daſs die messianischen Erwartungen der verschiedenen, Luc. 1. u. 2. redend eingeführten Personen so richtig nach ihren Umständen und Verhältnissen gezeichnet seien [15]: allein diese Unterschiede sind gar nicht so scharf vorhanden, wie sie PAULUS dafür ausgibt, sondern sie verhalten sich mehr nur als Fortschritt vom Allgemeinen zum Bestimmteren, der auch einem Dichter oder einer Volkssage natürlich ist; insbesondere aber die judaisirende Fassung der ausgesprochenen Messiashoffnungen, aus welcher man auf die Aufzeichnung oder doch Fixirung dieser Erzählungen vor dem Tode Jesu schlieſsen will, dauerte auch nach demselben noch fort (A. G. 1, 6) [16]. Ueberhaupt wird man SCHLEIERMACHER'n beistimmen müssen, wenn er sagt, diese Reden lassen sich gerade am wenigsten als historisch genau im engsten Sinne nehmen, und behaupten, Zacharias habe wirklich in dem

13) a. a. O. S. 69.
14) In SCHMIDT's Bibliothek für Kritik und Exegese, 3, 1, S. 119.
15) PAULUS a. a. O.
16) Vgl. DE WETTE, exeg. Handbuch, 1, 2, S. 9.

Augenblick, als er die Sprache wieder erhielt, sie auch zu jenem Lobgesang benützt, ohne durch die Freude und Verwunderung der Versammlung gestört zu werden, durch welche doch der Erzähler selbst sich unterbrechen läſst, — sondern es müsse auf jeden Fall angenommen werden, daſs der Verfasser von dem Seinigen hinzugefügt, und die Geschichtserzählung durch die lyrischen Ausbrüche seiner Muse bereichert habe [17]; denn was Kuinöl vermuthet, Zacharias habe den Lobgesang erst nachher verfertigt und niedergeschrieben, ist doch, neben dem Wunderlichen, dem Texte zu sehr zuwider. Wenn aber die Erklärer sich weiter darauf berufen, am allerwenigsten würde ein Erfinder gewisse andere Züge so richtig getroffen haben, wie das Zuwinken, den Streit des Familienraths, und daſs der Engel gerade zur rechten Hand des Altars gestanden [18]: so zeigen sie nur, daſs sie von Poesie und Volkssage entweder durchaus keinen Begriff haben, oder hier keinen haben wollen; da ja ächte Dichtung und Mythe gerade durch Anschaulichkeit und Natürlichkeit der einzelnen Züge sich auszeichnet [19].

§. 19.

Die mythische Ansicht von der Erzählung auf verschiedenen Stufen.

Die oben nachgewiesene Nothwendigkeit und die zuletzt dargelegte Möglichkeit, die historische Treue des vorliegenden Berichts zu bezweifeln, hat mehrere Theologen veranlaſst, die ganze Erzählung von der Geburt des

17) Ueber die Schriften des Lukas, S. 23.

18) Paulus und Olshausen z. d. St., Heydenreich a. a. O. 1; S. 87.

19) Vgl. Horst, in Henke's Museum, 1, 4, S. 705; Vater, Commentar zum Pentateuch, 3, S. 597 ff.; Hase L. J., §. 35; auch George, S. 33 f. 91.

Täufers für eine Dichtung zu erklären, entstanden aus der Wichtigkeit, welche Johannes als Vorläufer Jesu für die Christen hatte, und aus der Erinnerung an einige A. T. liche Erzählungen, in welchen Ismaels, Isaaks, Samuels und namentlich Simsons Geburt auf ähnliche Weise angekündigt wird. Doch nicht rein erdichtet sollte die Sache sein: sondern als geschichtliche Wahrheit möge zum Grunde liegen, dafs Zacharias mit Elisabet lange in einer unfruchtbaren Ehe gelebt; dafs ihm einmal im Tempel eine Stockung des Bluts seine alte Zunge gelähmt; bald darauf aber seine bejahrte Frau ihm einen Sohn geboren, und er in der Freude hierüber das Sprachvermögen wieder bekommen habe. Schon damals, noch mehr aber als Johannes ein merkwürdiger Mann wurde, machte die Geschichte Aufsehen, und es bildete sich die vorliegende Erzählung [1]).

Man mufs verwundert sein, unter anderem Titel hier beinahe wieder dieselbe Erklärung sich vorgeführt zu sehen, welche bisher als natürliche beurtheilt worden ist; so dafs die aufgenommene Voraussetzung möglicher Einmischung späterer Sagen in die Erzählung fast keinen Einflufs auf die Ansicht von der Sache selbst gehabt hat. Da die Erklärungsweise, auf deren Boden wir jetzt getreten sind, das Vertrauen zu den Berichten, als ächthistorischen, einmal aufgegeben hat: so müssen ihr alle Züge derselben an sich gleich problematisch sein; und ob sie einige doch als geschichtlich festhalten soll, kann sich nur darnach bestimmen, ob ein oder der andere Zug theils für sich nicht so schwierig, theils nicht so im Geist, Interesse und Zusammenhang der dichtenden Sage ist, dafs sein Ursprung aus dieser wahrscheinlich würde. Als solche Züge werden hier festgehalten die lange Unfruchtbarkeit der

1) E. F. über die zwei ersten Kapitel u. s. w. in Henke's Magazin 5, 1, S. 16 ff., und Bauer, hebr. Mythol. 2, 220 f.

Elisabet und das plötzliche Verstummen des Zacharias; so dafs nur die Erscheinung und Vorhersagung des Engels preisgegeben wird. Da aber eben durch die Wegschaffung der Angelophanie die Stummheit des Zacharias in ihrem plötzlichen Eintreten und Wiederaufhören ihre einzig genügende übernatürliche Ursache verliert: so kehren hier alle die Schwierigkeiten zurück, welche an der natürlichen Deutung in's Licht gestellt worden sind; wozu noch die Folgewidrigkeit kommt, dafs man bei einmal betretenem mythischen Standpunkte sich ohne alle Noth in diese Verlegenheit begibt, da man ja nicht mehr durch die Voraussetzung historischer Treue der Berichte an Festhaltung derselben gebunden ist. Das Andre aber, was als geschichtlich beibehalten wird, die lange Kinderlosigkeit der Eltern des Täufers, ist so ganz im Geist und Interesse der hebräischen Sagenpoesie, dafs von diesem Zuge am wenigsten der mythische Ursprung verkannt werden sollte. Wie verworren hat dieses Verkennen z. B. das Raisonnement von Bauer gemacht! Man habe, sagt er, im jüdischen Geiste so geschlossen: Alle nach langer Unfruchtbarkeit im vorgerückten Alter der Eltern geborenen Kinder werden grofse Männer; Johannes war von alten Eltern da und wurde ein angesehener Lehrer der Bufse: folglich glaubte man berechtigt zu sein, seine Geburt durch einen Engel ankündigen zu lassen. Welch ein unförmlicher Schlufs! und das aus keinem andern Grunde, als weil er das Spätgeborensein des Johannes als gegeben voraussetzt. Man mache es zu etwas erst Erschlossenem: so gestaltet sich der Schlufs ohne alle Schwierigkeit. Von bedeutenden Männern, lautet er nun, nahm man gerne an, dafs sie Spätgeborene seien [2]), und ihre, menschlicherweise nicht

2) Warum man diess annahm, erklärt am besten eine, für diese Materie classische, Stelle im Evangelium de nativitate Mariae, bei Fabricius, Codex apocryphus N. T. 1, p. 22 f., bei Thilo,

mehr zu erwartende Geburt durch himmlische Boten verkündigt werde; Johannes war ein grofser Mann und Prophet: also machte die Sage auch ihn zu einem Spätgeborenen, und liefs seine Geburt durch einen Engel verkündigt werden [3]).

Weil auf diese Weise die Deutung der vorliegenden Erzählung als eines halben (sogenannten historischen) Mythus von allen Schwierigkeiten einer halben Mafsregel gedrückt ist: so hat sich schon Gabler lieber der Annahme eines reinen, philosophischen oder dogmatischen, Mythus zugewendet [4]), und Horst hielt, wie die ganzen zwei ersten Kapitel des Lukas, so auch diesen Theil derselben, für eine sinnreiche Dichtung, in welche mit der Geburtsgeschichte

---

1, p. 322: *Deus* — heisst es hier — *cum alicujus uterum claudit, ad hoc facit, ut mirabilius denuo aperiat, et non libidinis esse, quod nascitur, sed divini muneris cognoscatur. Prima enim gentis vestrae Sara mater nonne usque ad octogesimum annum infecunda fuit? et tamen in ultima senectutis aetate genuit Isaac, cui repromissa erat benedictio omnium gentium. Rachel quoque, tantum Domino grata tantumque a sancto Jacob amata, diu sterilis fuit, et tamen Joseph genuit, non solum dominum Aegypti, sed plurimarum gentium fame perituraruin liberatorem. Quis in ducibus vel fortior Sampsone, vel sanctior Samuele? et tamen hi ambo steriles matres habuere. — ergo — crede — dilatos diu conceptus et steriles partus mirabiliores esse solere.* Die christlich-ascetische Färbuug dieser Stelle hindert nicht (Hoffmann, S. 141 f.), in derselben den richtigen Ausdruck der A. T. lichen Vorstellung zu finden. Man setze nur zu Anfange an die Stelle des Ausdruckes: *libidinis*, etwa: *naturae*, und sage dann, welche Bedeutung die Juden in jenen Erzählungen von der Geburt des Isaak u. s. f., ihre geschichtliche Wahrheit auch vorausgesetzt, finden konnten, wenn nicht die von unserem Apokryphum ausgesprochene.

3) Vgl. de Wette, Kritik der mosaischen Geschichte, S. 67.

4) Neuestes theol. Journal, 7, 1, S. 402 f.

des Messias auch die seines Vorläufers aufgenommen, und die Vorhersagen über dessen Charakter und Wirksamkeit nach dem Erfolge gebildet seien; wobei gerade auch die redselige Umständlichkeit der Erzählung den Dichter verrathe [5]). Ebenso hat Schleiermacher wenigstens das erste Kapitel des Lukas für ein kleines poetisches Kunstwerk erklärt, in der Art mehrerer jüdischer Dichtungen, die wir noch unter den Apokryphen finden. Er will zwar nicht das Ganze für durchaus ersonnen erklären, sondern es mögen Thatsachen und weitverbreitete Tradition zum Grunde liegen; wobei jedoch der Dichter sich die Freiheit genommen, das Entfernte zusammenzurücken, und das Schwankende der Ueberlieferung in festen Bildern zu bestimmen; weſswegen das Bestreben, die geschichtliche und natürliche Grundlage noch herauszufinden, leer und vergeblich sei [6]). Als Verfasser des Stücks hat schon Horst einen judaisirenden Christen vermuthet, und auch Schleiermacher nimmt an, daſs es von einem Christen aus der veredelten jüdischen Schule zu einer Zeit verfaſst sei, in welcher es noch reine Johannisjünger gab, welche es zum Christenthum herüberlocken sollte, indem es die Beziehung des Johannes auf Christus als seine eigentliche höchste Bestimmung angab, selbst aber von der Wiederkunft Christi noch zugleich eine äuſserliche Verherrlichung des Volkes erwartete.

Daſs eine solche Ansicht des Abschnitts die einzig richtige sei, wird vollends ganz klar werden, wenn wir die A. T.lichen Erzählungen genauer betrachten, welchen, wie die meisten Erklärer erinnern, diese Verkündigungs- und Geburtsgeschichte des Täufers auffallend ähnlich ist. Hiebei darf man sich aber nicht vorstellen, wodurch man

5) In Henke's Museum, 1, 4, S. 702 ff.

6) a. a. O. S. 24 f. Dasselbe erkennt auch Hase an, Leben Jesu, §. 32. vgl mit §. 32.

jetzt so gerne die mythische Ansicht von dem Abschnitte widerlegt [7]), der Urheber unsrer Erzählung habe die Züge derselben erst einzeln aus dem A. T. zusammengeblättert; vielmehr waren die zerstreuten Züge, wie sie bei der späten Geburt verschiedener merkwürdiger Männer im A. T. sich finden, dem Leser desselben schon vorher in ein Gesammtbild zusammengeflossen, aus welchem er nun für den vorliegenden Fall die geeignetsten hervorlangte. — Das älteste Urbild aller Spätgeborenen ist Isaak. Wie Zacharias und Elisabet (V. 5.) *προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν* heifsen: so waren Abraham und Sara בָּאִים בַּיָּמִים (1. Mos. 18, 11; LXX: *προβεβηκότες ἡμερῶν*), als ihnen ein Sohn verheifsen wurde. Besonders aber ist aus dieser Geschichte in unsere Erzählung der auf das hohe Alter der beiden Eltern gegründete Unglaube des Vaters und seine Frage nach einem Zeichen herübergenommen. Wie nämlich Abraham, als ihm Jehova von einem Leibeserben eine Nachkommenschaft verheifsen hatte, welche das Land Kanaan besitzen werde, zweifelnd fragte: *κατὰ τί γνώσομαι, ὅτι κληρονομήσω αὐτήν;* (sc. *τὴν γῆν*. 1. Mos. 15, 8. LXX): so hier Zacharias: *κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο;* (V. 18.) Der Unglaube der Sara ist für Elisabet nicht benützt; dieser Name der *θυγάτηρ Ἀαρὼν* aber könnte an den gleichen Namen von Aarons Gattin (2. Mos. 6, 23. LXX.) erinnern. — Aus der Geschichte eines andern Spätgebornen, des Simson, ist der Engel genommen, welcher die Geburt des Sohnes verkündigt. Dafs er in unsrer Erzählung dem Vater im Tempel erscheint, während er dort (Richter 13.) zuerst der Mutter, dann dem Vater auf dem Felde sich zeigt, ist eine Umänderung, welche sich von selbst aus der Standesverschiedenheit der beiderseitigen Eltern ergab, indem die Priester nach jüdischer Volksvorstellung eben bei'm Räuchern im Tempel nicht selten Angelo- und

7) Z. B. Hoffmann, S. 142 ff.

Theophanien hatten [8]). Ebendaher ist die Vorschrift entlehnt, welche den Johannes, dessen späteres ascetisches Leben bekannt war, schon vor seiner Geburt zum Nasiräat bestimmt; wie bei Simson schon seiner Mutter während der Schwangerschaft Wein, starke Getränke und unreine Speisen verboten, dann aber auch dem Sohne die gleiche Diät vom Engel vorgeschrieben worden war [9]), und zwar, ähnlich wie bei Johannes, mit dem Beisatze, dafs der Knabe schon von Mutterleib an Gott geheiligt sein würde [10]). Auch die Verheifsung der für ihr Volk segensreichen Wirksamkeit beider Männer ist analog (vgl. Luc. 1, 16. 17. mit Richter 13, 5.), so wie die Schlufsformel über das hoffnungsvolle Heranwachsen der beiden Knaben [11]). — Aus der Geburtsgeschichte eines dritten Spätgebornen, des Samuel, möchte es zwar zu kühn sein, die levitische

---

8) Wetstein zu Luc. 1, 11. S. 647 f. führt Stellen aus Josephus und den Rabbinen an, in welchen von Hohenpriestern solche Erscheinungen erzählt werden; dass man aber auch bei gewöhnlichen Priestern dergleichen vorauszusetzen leicht geneigt war, liegt in unserer Stelle selbst, V. 22.

9) Richt. 13, 14 (LXX.): *καὶ οἶνον καὶ σίκερα* (al. *μέθυσμα*, hebr. שֵׁכָר) *μὴ πιέτω.*

Luc. 1, 15: *καὶ οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ.*

10) Richt. 13, 5: *ὅτι ἡγιασμένον ἔσται τῷ θεῷ* (al. *Ναζιρ θεῦ ἔσται*) *τὸ παιδάριον ἐκ τῆς γαστρός* (al. *ἀπὸ τῆς κοιλίας*).

Luc. 1, 15: *καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ.*

11) Richt. 13, 24 f.: *καὶ ηὐλόγησεν αὐτὸν Κύριος, καὶ ηὐξήθη* (al. *ἠδρύνθη*) *τὸ παιδάριον· καὶ ἤρξατο πνεῦμα Κυρίου συμπορεύεσθαι αὐτῷ ἐν παρεμβολῇ Δάν, ἀναμέσον Σαρὰ καὶ ἀναμέσον Ἐσθαόλ.*

Luc. 1, 80: *τὸ δὲ παιδίον ηὔξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι, καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις, ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ.*

Vergl. 1. Mos. 21, 20.

Abstammung des Johannes als blofse Nachbildung abzuleiten (vgl. mit 1. Sam. 1, 1. 1. Chron. 7, 27.); aber die lyrischen Ergüsse sind dieser Geschichte abgesehen, welche sich im ersten Kapitel des Lukas finden. Wie nämlich Samuels Mutter bei der Uebergabe ihres Sohnes an den Hohenpriester in einen Hymnus ausbricht (1. Sam. 2, 1 ff.): so hier der Vater des Täufers bei der Beschneidung seines Sohns; nur dafs im Einzelnen dem Lobliede der Hanna weniger das des Zacharias, als das der Maria nachgebildet erscheint, auf welches wir später kommen werden. Dafs der bedeutsame Name Johannes (יְהוֹחָנָן = Θεόδωρος) von dem Engel zum Voraus angegeben wird, hat in der Ankündigung des Ismael und Isaak seinen Vorgang [12]); seinen Grund aber darin, dafs das Zusammentreffen der Wortbedeutung des Namens mit der geschichtlichen Bedeutung des Mannes providentiell erschien. Die Bemerkung, dafs der Name Johannes in der Familie des Zacharias sonst nicht herkömmlich gewesen (V. 61.), soll nur seine unmittelbar himmlische Herkunft um so mehr hervorheben; das πινακίδιον aber, worauf der Vater den Namen schreibt (V. 63.), war theils durch seine Stummheit gefordert, theils hatte auch Jesaias bedeutsame Namen eines Kindes auf eine Tafel schreiben müssen (Jes. 8, 1 ff.). Der einzige ungewöhnliche Zug, für welchen eine Analogie im A. T. zu fehlen scheinen kann, ist das Verstummen des Zacharias; worauf man sich denn auch gegen die mythische Ansicht von unsrer Erzählung beruft [13]). Allein bedenkt man nur, dafs das Fordern und Bekommen von Zeichen zur Versicherung einer Voraussagung bei den

---

12) 1. Mos. 16, 11: LXX: καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτῆ Ἰσμαήλ.
17, 19: — — Ἰσαάκ.
Luc. 1, 13: καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτῆ Ἰωάννην.

13) Olshausen, bibl. Commentar, 1, S. 116. Hoffmann. S. 146.

Hebräern gewöhnlich war (vgl. Jes. 7, 11 ff.); dafs als aufserordentliche Strafe nach einer himmlischen Erscheinung auch sonst der Verlust eines Sinnes bis auf eine gewisse Zeit verhängt wird (A. G. 9, 8. 17 f.); dafs Daniel, als der Engel mit ihm redet, verstummt, und erst wieder sprechen kann, nachdem der Engel durch Berührung seiner Lippen ihm den Mund geöffnet hat (Dan. 10, 15 f.): so kann man sich die Entstehung dieses Zuges in der Sage auch ohne geschichtliche Veranlassung gar wohl erklären. — Von zwei wunderlosen Nebenzügen ist der eine, die gesetzliche Gerechtigkeit der Eltern des Johannes (V. 6.), in jedem Falle blofs auf den Schlufs gegründet, dafs nur ein so gottseliges Ehepaar mit einem solchen Sohne habe begnadigt werden können, und hat also keinen geschichtlichen Werth; wogegen die Angabe (V. 5.), dafs Johannes unter dem König Herodes (dem Grofsen) geboren sei, eine ohne Zweifel richtige Berechnung ist.

So stehen wir also hier ganz auf mythisch-poetischem Grunde, und was wir als sichere historische Thatsache festhalten können, ist nur diefs: der Täufer Johannes hat durch seine spätere Wirksamkeit und deren Beziehung auf Jesus so bedeutenden Eindruck gemacht, dafs sich die christliche Sage zu einer solchen Verherrlichung seiner Geburt in Verbindung mit der Geburt Jesu getrieben fand [14]).

---

14) Mit dieser Ansicht des Abschnitts vergl. de Wette, exeg. Handbuch zum N. T., 1, 2, S. 12.

Zweites Kapitel.

Jesu Davidische Abkunft nach zwei Stammbäumen.

§. 20.

Die beiden Genealogien Jesu [1]) ohne Bezug auf einander betrachtet.

Hatten wir für die Geburtsgeschichte des Täufers nur den einzigen Bericht des Lukas: so fällt bei dem Uebergang auf die Abstammung Jesu auch Matthäus ein; so dafs nun durch die gegenseitige Controle zweier Erzähler unser kritisches Geschäft theils vervielfältigt, theils aber doch erleichtert wird. Auch die zwei ersten Kapitel des Matthäus übrigens, welche die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu enthalten, sind, wie die parallelen Abschnitte des Lukas, in Bezug auf ihre Aechtheit angezweifelt worden: doch nur von demselben befangenen Standpunkt aus wie jene; wefswegen auch hier durch gründliche Widerlegungen die Zweifel zum Schweigen gebracht sind [2]).

---

1) Eine gründliche, aber in künstlichen Vereinigungsversuchen sich verwirrende Untersuchung über diese Genealogien findet man bei Hoffmann, S. 148 ff; nichtssagende Declamationen bei Osiander, S. 84 ff.; wer an Grobheit und Aberwitz Gefallen findet, muss auch hier Lange zur Hand nehmen, S. 53 ff.

2) S. das Verzeichniss bei Kuinöl, Comm. in Matth. Proleg. p. XXVII ff.

Der Geschichte der Verkündigung und Geburt Jesu ist bei beiden Evangelisten eine Stammtafel — bei Matthäus voran- (1, 1—17.), bei Lukas nachgeschickt (3, 23-38.), welche die Davidische Abkunft Jesu als des Messias documentiren soll; und sowohl jede für sich, als beide in Vergleichung miteinander betrachtet, geben so wichtige Aufschlüsse über den Charakter der evangelischen Nachrichten in diesem Abschnitte, dafs eine genaue Prüfung derselben nicht umgangen werden kann. Nehmen wir zuerst jede ohne Rücksicht auf die andere, so ist wiederum jede, und zwar soll es zuvörderst die des Matthäus sein, theils für sich, theils in Beziehung auf die A. T.lichen Stellen zu betrachten, mit welchen sie parallel läuft.

Bei der Genealogie, welche der Verfasser des ersten Evangeliums mittheilt, ist eine Vergleichung derselben mit sich selber defswegen von Erfolg, weil sie an ihrem Schlusse (V. 17.) ein Resultat, eine Summe, zieht, und nun durch Vergleichung des Vorangeschickten untersucht werden kann, wiefern demselben jenes Resultat wirklich entspricht. Es sagt nämlich die Zusammenfassung am Schlusse aus, von Abraham bis auf Christus seien es dreimal 14 Glieder: einmal von Abraham auf David, dann wieder von diesem zum babylonischen Exil, und endlich von da bis auf Christus herab. Zählen wir nun nach, so treffen von Abraham bis auf David, beide miteingeschlossen, die Vierzehn zu (V. 2—5.); ebenso von Salomo bis auf denjenigen, nach welchem des babylonischen Exils gedacht ist, den Jechonias (6—11.); aber von diesem bis auf Jesus bringt man, den letzteren selbst noch mitgezählt, blofs 13 Glieder heraus (V. 12—16.). Wie ist diese Differenz zwischen der vom Verfasser gezogenen Summe und den vorausgeschickten Zahlen zu erklären? Die Vermuthung, dafs von den Gliedern der dritten Tessareskaidekade eines durch Versehen der Ab-

Richtige hat hier wohl de Wette gesehen, wenn er bemerklich macht, in der Zusammenzählung V. 17. werde allerdings bei beiden Uebergängen etwas zweimal genannt, aber nur das erstemal eine, demgemäfs doppelt zu rechnende, Person, nämlich David; das anderemal sei es die μετοικεσία Βαβυλῶνος, einfallend zwischen Josia und Jechonia, welcher letztere, da er nur drei Monate in Jerusalem regiert hatte, die längste Zeit seines Lebens aber nach der Wegführung in Babel zubrachte, zwar um des Zusammenhangs zwischen der zweiten und dritten Reihe willen auch schon am Schlusse von jener genannt, erst aber am Anfange der dritten zu zählen sei [9]).

Halten wir hierauf die Genealogie des Matthäus — immer noch ohne Rücksicht auf die des Lukas — mit den entsprechenden Stellen des A. T. zusammen: so stimmt sie mit diesen nicht durchaus überein, und es zeigt sich das dem eben gewonnenen äufserlich entgegengesetzte Ergebnifs, dafs, wenn für sich betrachtet die Geschlechtstafel ein Glied verdoppeln mufste, um ihr Schema zu füllen: sie in Vergleichung mit dem A. T. von den in diesem an die Hand gegebenen Gliedern mehrere ausläfst, um ihre 14Zahl nicht zu überschreiten. Mit A. T.lichen Angaben nämlich läfst sich diese Genealogie, als die berühmte Stammtafel des Davidischen Königsgeschlechts, vergleichen von Abraham bis auf Serubabel und seine Söhne, von wo an das Davidische Haus in die Dunkelheit zurückzutreten anfängt, und bei dem Schweigen des A. T. von demselben die Controle für die Matthäische Genealogie aufhört. Und zwar ist das Geschlechtsregister von Abraham bis auf Juda, Perez und Esron hinlänglich aus der Genesis bekannt; das von Perez bis David finden wir am Schlusse des Buchs Ruth und im zweiten Kapitel des ersten Buchs der Chronik; das von David bis auf Serubabel

9) Exeget. Handbuch, 1, 1, S. 12 f.

im dritten Kap. desselben Buchs; Parallelen für Einzelne noch ungerechnet.

Vollziehen wir nun die Vergleichung: so finden wir die Linie von Abraham bis David, also die ganze erste Tessareskaidekade unserer Genealogie, in den Männernamen den A. T.lichen Angaben gleichlautend; nur fügt sie einige Frauen ein, von welchen Eine Schwierigkeit macht. Dafs nämlich (nach V. 4) Rahab des Boas Mutter gewesen, ist nicht nur ohne Bestätigung im A. T., sondern es sind auch, wenn sie zur Urgrofsmutter Isai's, des Vaters von David, gemacht wird, zwischen ihrer Zeit und dem Davidischen Zeitalter, beiläufig von 1450—1050 v. Chr., zu wenige Generationen gesetzt, nämlich, die Rahab oder den David mitgezählt, 4 für 400 Jahre. Doch dieser Fehler fällt insofern auf die A. T.lichen Genealogien selbst zurück, als Isai's Urgrofsvater Salmon, welchen Matthäus zum Gatten der Rahab macht, auch Ruth 4, 20, wie bei Matthäus, Sohn eines Nahasson ist, welcher nach 4. Mos. 1, 7. noch der Zeit des Zugs durch die Wüste angehörte [10]; von wo aus es denn nahe lag, seinen Sohn mit jener Rahab, welche die israelitischen Kundschafter gerettet hatte (Jos. 2.), in Verbindung zu bringen, um diese Frau, auf welche der patriotische Israelite einen besondern Werth legte (vgl. Jak. 2, 25. Hebr. 11, 31.), in das Geschlecht Davids und des Messias hereinzuziehen.

Mehrere Abweichungen finden sich in dem Abschnitte von David bis zu Serubabel und dessen Sohn, oder der zweiten Dekatetras, sammt den ersten Gliedern der dritten. — Erstlich, während es hier V. 8. heifst: Ἰωρὰμ ἐγέννησε τὸν Ὀζίαν: so wissen wir aus 1. Chron. 3, 11. 12.,

10) Hiedurch wird die Auskunft Kuinöl's, Comment. in Matth. p. 3., die hier genannte Rahab von der berühmten zu unterscheiden, ausser dem Willkürlichen auch vollends überflüssig.

dafs Usia nicht der Sohn, sondern der Enkel des Sohns von Joram war, und drei Könige zwischen beide fallen, nämlich Ahasja, Joas und Amazia, hierauf erst Usia (2. Chron. 26, 1; oder, wie er 1. Chron. 3, 12. und 2. Kön. 14, 21. heifst, Asaria). — Zweitens sagt unser Genealogist V. 11: Ἰωσίας δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ. Aber aus 1. Chron. 3, 16 ersehen wir einestheils, dafs der Sohn und Nachfolger des Josias Jojakim hiefs, und erst dessen Sohn und Nachfolger Jechonia oder Jojachin (2. Kön. 24, 6. 2. Chron. 36, 8.); anderntheils werden von Jechonia, dem hier ἀδελφοὶ zugeschrieben sind, in jener Stelle keine Brüder namhaft gemacht, wohl aber hatte Jojakim Brüder: so dafs die Erwähnung der ἀδελφοὶ Ἰεχονίου bei Matthäus aus einer Verwechslung der genannten beiden Männer hervorgegangen zu sein scheinen kann. — Eine dritte Abweichung findet in Bezug auf Serubabel statt. Während dieser hier V. 12. ein Sohn Salathiels heifst, wird er 1. Chron. 3, 19. nicht durch Schealthiel, sondern durch dessen Bruder Pedaja von Jechonia abgeleitet; wogegen jedoch Esra 5, 2. und Haggai 1, 1. Serubabel wie hier als Sohn Schealthiels bezeichnet ist. Endlich der hier als Serubabels Sohn genannte Abiud ist 1. Chron. 3, 19 f. unter den Kindern Serubabels nicht zu finden; vielleicht weil Abiud nur der vom Sohne genommene Beiname eines der dort Genannten war [11]).

Von diesen Abweichungen sind die zweite und dritte unverfänglich, und können sich ohne Absicht und auch ohne zu grofse Nachläfsigkeit eingeschlichen haben; denn die Auslassung des Jojakim kann durch den Gleichklang der Namen (יְהוֹיָקִים und יְהוֹיָכִין) veranlafst sein, und durch eben diese Verwechslung auch die Erwähnung von Brüdern des Jechonia; während das von Serubabel Gesagte die A. T.lichen Nachrichten nur zum Theil gegen sich,

11) Hoffmann, S. 154, nach Hug, Einl. 2, S. 271.

zum Theil aber für sich hat. Nicht ebenso leichten Kaufs läfst sich die zuerst aufgeführte Abweichung, das Ueberspringen von drei wohlbekannten Königen, auf die Seite schaffen. Zwar hat man auch hier den Gleichklang der Namen geltend gemacht, und gemeint, ganz unabsichtlich sei der Verf. von Joram statt auf Ahasja (bei den LXX Ὀχοζίας) auf den ähnlich lautenden Ὀζίας gesprungen. Allein allzu geschickt trifft doch diese Auslassung, war einmal David doppelt gezählt, mit dem Augenmerk des Verfassers auf die dreifache Vierzehn zusammen, als dafs man umhin könnte, mit Hieronymus eine besondere Absicht darin zu erkennen [12]). Da er von Abraham bis David, wo

12) Vgl. Fritzsche, Comm. in Matth. p. 19; Paulus, exeget. Handbuch, S. 289; de Wette, exeg. Handb. z. d. St. Wenn Olshausen S. 44 f. sagt, es könne nicht die Absicht des Matthäus gewesen sein, auf die 14Zahl zu dringen, da er ja mehrere Glieder auslasse: so heisst diess die Sache auf den Kopf gestellt. Denn hier ist doch gerade umgekehrt zu schliessen, dem Verf. müsse besonders viel an der 14Zahl gelegen gewesen sein, sonst würde er nicht, um sie nicht zu überschreiten, wohlbekannte Glieder ausgemerzt haben. — Ebendamit widerlegt sich auch die Ansicht, welche vor den Lücken bei Joram und Josias (V. 8. u. 11.) das ἐγέννησε nicht im engern wörtlichen, sondern nur im weiteren Sinne von: *e posteris ejus erat*, genommen wissen will, als hätte der Genealogist die weggelassenen Glieder nicht ausschliessen, vielmehr hinzugedacht wissen wollen (Kuinöl z. d. St.): unmöglich hätte er dann so zusammenzählen können, wie er thut. Von gleichem Schlage ist die Ausflucht Hoffmann's, γενεὰ hier nicht für Glied, sondern für Generation zu nehmen, so dass V. 17. ἀπὸ Δαβὶδ ἕως τῆς μετοικεσίας Β. γενεαὶ δεκατέσσαρες, nur sagen soll, von David bis zum Exil, oder, wie Hoffmann rechnet, zum Wiederaufbau des Tempels, seien es 14 Menschenalter, d. h. 500 Jahre, gewesen, womit nicht gesagt sein solle, dass das in Rede stehende Geschlecht während dieses Zeitraums nicht weiter als 14 Sprossen getrieben habe (S. 156.). Und doch sind eben nur so viele aufgezählt!

der erste Absatz sich ergab, 14 Glieder vorfand: so scheint er gewünscht zu haben, auch die übrigen Abtheilungen dieser ersten gleichzählig zu finden; es boten sich aber von selbst noch zwei dar, indem in die ganze noch übrige Reihe das babylonische Exil als Scheidepunkt eintrat. Da nun jenem Wunsche die zweite Reihe in der Art nicht entsprach, dafs die Stammtafel der Davididen bis zum Exil vier Glieder über 14 darbot: so liefs er hier vier Namen weg; warum gerade diese, möchte wenigstens bei den drei zuletzt erwähnten schwer zu entscheiden sein [13]).

Dafs dem Verfertiger dieser Genealogie so viel an der dreimal gleichen Zahl lag, davon könnte zwar der Grund, wie einige annehmen, ein lediglich mnemonischer gewesen sein, leichterer Behaltbarkeit wegen die Genealogie nach orientalischer Sitte in gleiche Abschnitte zu theilen [14]); doch möchte sich wohl mit diesem zugleich ein mystischer Grund verbunden haben. Es fragt sich, ob dieser in der bestimmten Zahl, welche sich dreimal wiederholt, oder überhaupt nur darin, dafs dieselbe Zahl dreimal wiederkehrt, zu suchen sei? Dafs es dem Genealogisten um die Wiederholung gerade des Vierzehn, als der doppelten heiligen Sieben, zu thun gewesen [15]), ist unwahrscheinlich, weil er sonst schwerlich die 7 so ganz in die 14 versteckt haben würde; noch weniger läfst sich mit Olshausen zuläfsig finden, dafs die 14 als der Zahlwerth des Namens David besonders hervorgehoben sei [16]); denn solche Künsteleien der rabbinischen Gematria finden sich sonst in den Evangelien nicht. Mithin möchte es

13) Doch vgl. Fritzsche z. d. St.

14) Fritzsche in Matth. S. 11.

15) Paulus S. 292. Dass übrigens auf die Sieben auch in Genealogien Gewicht gelegt wurde, erhellt z. B. aus dem ἕβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνὼχ, Jud. V. 14.

16) Bibl. Comment. S. 44. Anm.

mehr nur um die Wiederholung der gleichen Zahl, nachdem sich zufällig zuerst die 14 ergeben hatte, bei Festhaltung von dieser zu thun gewesen sein, indem die Juden außerordentliche göttliche Heimsuchungen, erfreuliche wie traurige, in bestimmten Zwischenzeiten wiederkehrend sich dachten; so daſs, wie auf den Gründer des heiligen Volkes in 14 Generationen der König nach dem Herzen Gottes gefolgt war: ebenso 14 Generationen nach der Wiederherstellung des Volkes der Sohn Davids, der Messias, gekommen sein muſste [17]). Ganz dieselbe Gleichmäſsigkeit finden wir schon in den ältesten Genealogien der Genesis. Wie nach dem βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων Cap. 5., von dem ersten Stammvater der Menschen an der andere, Noah: so ist von diesem oder vielmehr dessen Sohne an der Vater der Gläubigen, Abraham, der Zehnte [18]).

Diese apriorische Behandlungsweise seines Stoffes, das Prokrustesbette, auf welches er, fast wie ein construirender Philosoph, denselben bald dehnend, bald verkürzend legt, kann für den Verfasser unserer Genealogie kein günstiges Vorurtheil erwecken. Zwar beruft man sich auf die Sitte orientalischer Genealogisten, sich auch sonst solche Auslassungen zu erlauben; allein wer mit der ausdrücklichen Erklärung, πᾶσαι αἱ γενεαὶ während eines

---

17) S. Schneckenburger, Beiträge zur Einleitung in das N. T., S. 41 f., und die daselbst angeführte Stelle aus Joseph. B. j. 6, 4, 8. Ausserdem kann verglichen werden die von Schöttgen, horae hebr. et talm. zu Matth. 1. angeführte Stelle aus Synopsis Sohar p. 132. n. 18: *Ab Abrahamo usque ad Salomonem XV sunt generationes; atque tunc luna fuit in plenilunio. A Salomone usque ad Zedekiam iterum sunt XV generationes, et tunc luna defecit, et Zedekiae effossi sunt oculi.*

18) Auf die Analogie dieser A. T. lichen Geschlechtstafeln mit den evangelischen in Rücksicht auf die absichtsvolle Gleichheit der Zahlen hat de Wette hingewiesen, Kritik der mos. Geschichte, S. 69. Vgl. S. 48.

Zeitraums seien 14, eine Geschlechtstafel gibt, in welcher durch Zufall oder Absicht mehrere Glieder fehlen, der zeigt eine Willkür oder Unkritik, welche das Vertrauen auf die Sicherheit seiner Geschlechtsableitung überhaupt erschüttern muſs.

Der Genealogie bei Lukas für sich genommen sieht man nicht so viele Fehler, wie der des Matthäus an. Denn einmal ihre Vergleichung mit sich selbst liefert gar kein Ergebniſs, da sie nicht wie jene durch Ziehung einer Summe über sich selbst die Probe macht[19]; dann aber auch von Seiten des A. T. fehlt ihr die Controle groſsentheils, weil sie von David und Nathan an fast durch lauter unbekannte Geschlechter herabläuft, von welchen sich im A. T. kein Stammbaum findet. Nur in zwei Gliedern berührt sie von da an eine im A. T. erwähnte Linie, in Salathiel und Serubabel; kommt aber eben hiedurch in Widerspruch mit 1. Chron. 3, 17. 19 f., indem sie den Salathiel einen Sohn von Neri nennt, da doch nach der angeführten Stelle Jechonia sein Vater war; als Sohn Serubabels aber einen Resa namhaft macht, welcher in der Chronik unter Serubabels Kindern fehlt. Auch in der vorabrahamischen Geschlechterreihe findet sich die Abweichung, daſs zwischen Arphachsad und Sela Lukas einen *Καϊνὰν* einschiebt, welcher im hebräischen Texte 1. Mos. 10, 24. 11, 12 ff. sich nicht findet, übrigens schon von den LXX eingeschaltet war. Nämlich im dritten Gliede der ersten Reihe, von Adam an, hat auch der Grundtext diesen Namen, und von da scheint ihn die Uebersetzung an die gleiche Stelle der zweiten Reihe, von Noah an gezählt, verpflanzt zu haben.

19) Daſs übrigens auch sie in Siebenzahlen aufgeht (von Adam bis Abraham 3; von Abraham bis David 2; von Nathan bis Salathiel 3; von Serubabel bis Jesus 3; zusammen 11 — wobei Abraham doppelt gezählt werden muss, darauf hat Theile aufmerksam gemacht, zur Biographie Jesu, S. 43.

§. 21.

Vergleichung beider Genealogien. Versuche, ihren Widerstreit zu lösen.

Noch weit auffallendere Ergebnisse bekommt man aber, wenn man die beiden Genealogien bei Matthäus und Lukas mit einander vergleicht, und ihrer Abweichung von einander sich bewufst wird. Einige der stattfindenden Differenzen zwar sind unverfänglich und selbst nichtsbedeutend, wie die Verschiedenheit der Richtung, dafs die Geschlechtstafel bei Matthäus abwärts geht, von Abraham auf Jesus, die bei Lukas aber aufwärts, von Jesus auf seine Vorfahren zurück; ebenso die Verschiedenheit des Umfangs, welchen Lukas weiter absteckt, als Matthäus, indem dieser das Geschlecht Jesu nur bis auf Abraham, jener dagegen, vielleicht in paulinisch-universalistischem Sinne ein ihm vorliegendes Document verlängernd [1], auf Adam und Gott selbst zurückführt. Bedenklicher schon ist der nicht geringe Unterschied in der Zahl der Generationen für gleiche Perioden, indem zwischen David und Jesus Lukas 41, Matthäus dagegen nur 26 Geschlechter hat. Die Hauptschwierigkeit jedoch liegt darin, dafs Lukas zum Theil ganz andre Individuen zu Vorfahren Jesu macht, als Matthäus. Zwar stimmen sie in der Angabe derselben nicht allein darin überein, dafs beide das Geschlecht Jesu durch Joseph auf David und Abraham zurückführen; sondern auch in Bezug auf die Mittelglieder, durch welche sie diefs thun, treffen sie in den Generationen von Abraham bis David, und später in den beiden Namen Salathiel und Serubabel, zusammen. Der eigentlich verzweifelte Punkt ist nun aber der, dafs von David bis auf den Pflegevater Jesu, mit Ausnahme von zweien

1) S. Chrysostomus und Luther, bei Credner, Einleitung in d. N. T, 1, S. 143 f. Winer, bibl. Realwörterbuch, 1, S. 659.

ungefähr in der Mitte, lauter verschiedene Namen bei Lukas und Matthäus sich finden. Nach Matthäus nämlich hiefs der Vater Josephs Jakob, nach Lukas Eli; nach Matthäus ist der Sohn Davids, durch welchen Joseph von diesem König abstammte, Salomo, nach Lukas Nathan: und so läuft dann das Geschlechtsregister des Matthäus durch den bekannten Königsstamm herunter, das bei Lukas durch eine unbekannte Nebenlinie; nur in Salathiel und Serubabel treffen beide zusammen, doch so, dafs sie sogleich wieder Salathiels Vater und den Sohn Serubabels verschieden haben. Da diese Differenz ein vollkommener Widerspruch zu sein scheint, so ist man von jeher mit Lösungsversuchen äufserst geschäftig gewesen. Um von offenbar ungenügenden Auswegen, wie mystischer Deutung [2]) oder willkürlicher Aenderung der Namen [3]), nichts zu sagen, so haben sich besonders zwei Hypothesenpaare ausgebildet, von welchen je ein Paar sich gegenseitig stützt oder doch verwandt ist.

Das erste Paar bilden die Voraussetzung des Augustinus, dafs bei Joseph ein Adoptionsverhältnifs stattgefunden, und nun der eine Evangelist seinen wirklichen, der andere seinen Adoptiv-Vater nebst dessen Stammbaum gebe [4]), — und die Annahme des alten Chronologen Julius Africanus, dafs bei Josephs Eltern eine Levirats-Ehe eingetreten sei, und nun der Stammbaum des einen Evangelisten dem natürlichen, der andere dem gesetzlichen Vater Josephs angehöre; durch den einen habe er von der Salomonischen, durch den andern von der Nathanischen Linie des Davidischen Geschlechtes abgestammt [5]).

2) Orig. homil. in Lucam 28.

3) Luther, Werke, Bd. 14. Walch. Ausg. S. 8 ff.

4) De consensu Evangelistarum, 2, 3, und unter den Neueren z. B. E. F. in Henke's Magazin 5, 1, 180 f.

5) Bei Eusebius, H. E. 1, 7. und neuerlich z. B. Schleiermacher, über den Lukas, S. 53.

Die nähere Frage, welche von beiden Genealogien den natürlichen, und welche den gesetzlichen Vater mit seinem Stammbaum angebe, kann nach zweierlei Kriterien entschieden werden, deren eines mehr dem Buchstaben, das andere mehr dem Geist und Charakter der beiden Evangelisten angehört, und welche eine entgegengesetzte Entscheidung herbeigeführt haben. Augustinus und auch schon Africanus haben darauf gesehen, welcher von beiden Evangelisten zur Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Joseph und demjenigen, den er als dessen Vater namhaft macht, sich eines Ausdrucks bediene, welcher bestimmter als der des andern auf ein natürliches Sohnesverhältnifs hinweise. Einen solchen gebraucht nun Matthäus; indem er nämlich sagt: Ἰακὼβ ἐγέννησε τὸν Ἰωσήφ: so scheint das γεννᾷν nur das natürliche Verhältnifs bezeichnen zu können, während das Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλὶ bei Lukas ebensowohl das Verhältnifs eines Adoptivsohns, oder eines solchen, der vermöge des Leviratsverhältnisses als Sohn angesehen wird, anzeigen zu können scheint. Allein da die Verordnung der Leviratsehe gerade den Zweck hatte, Namen und Geschlecht eines kinderlos Verstorbenen zu erhalten: so war es jüdische Sitte, den aus solcher Ehe zuerst entsprossenen Sohn nicht in das Geschlechtsregister des natürlichen Vaters einzutragen, wie hier Matthäus thun soll, sondern in das des gesetzlichen Vaters, wie diefs Lukas nach der obigen Voraussetzung beobachtet. Dafs nun aber gerade der so ganz jüdisch gebildete Verfasser des ersten Evangeliums, oder der Genealogie insbesondere, einen solchen Verstofs begangen haben sollte, kann man nicht wahrscheinlich finden: wefswegen z. B. Schleiermacher dem Geiste der beiden Evangelisten gemäfs annehmen zu müssen glaubt, dafs Matthäus, unerachtet seines ἐγέννησε, doch nach jüdischem Brauche den Stammbaum des gesetzlichen Vaters gebe; Lukas aber, vielleicht kein geborner Jude und der jüdi-

schen Gewohnheiten minder kundig, habe die Stammtafel der jüngeren Brüder Josephs zur Hand bekommen, welche nicht, wie der Erstgeborene, auf das Geschlecht des verstorbenen gesetzlichen, sondern des natürlichen Vaters geschrieben wurden, und diese habe er nun auch für die Stammtafel des Erstgeborenen, Joseph, gehalten, was sie nur nach dem natürlichen Momente war, auf welches aber die jüdische Genealogistik keine Rücksicht nahm 6). Allein abgesehen von dem erst unten zu Erweisenden, dafs die Genealogie bei Lukas schwerlich vom Verf. des Evangeliums herrührt, also aus dessen minder jüdischer Bildung kein Schlufs auf die Deutung des von ihm aufgenommenen Geschlechtsregisters gilt: so würde der Genealogist im ersten Evangelium sein ἐγέννησε nicht so ohne allen Beisatz hingeschrieben haben, wenn er an ein blofs gesetzliches Vaterverhältnifs gedacht hätte; weswegen die beiden Ansichten von dem Verhältnifs der Genealogien in dieser Beziehung gleich schwierig sind.

Indefs, wir müssen uns diese, bis jetzt nur im Allgemeinen bezeichnete Hypothese erst näher vor die Vorstellung bringen, um über ihre Zulässigkeit urtheilen zu können. Da in Bezug auf die Voraussetzung der Leviratsehe Verfahren und Ergebnifs im Ganzen dasselbe bleibt, ob wir mit Augustin und Africanus dem Matthäus, oder mit Schleiermacher dem Lukas die Angabe des natürlichen Vaters zuschreiben: so wollen wir das Verhältnifs beispielsweise in der ersten Form betrachten; um so mehr, da uns Eusebius nach Africanus eine sehr genaue Ausführung hierüber hinterlassen hat. Nach dieser Vorstellungsweise war also Josephs Mutter zuerst mit demjenigen Manne verheirathet, welchen Lukas als Josephs Vater nennt, mit Eli; da aber dieser ohne Kinder starb, so

6) a. a. O. S. 53. Vgl. Winer, bibl. Realwörterbuch, 1. Band. S. 660.

ehelichte vermöge des Leviratsgesetzes sein Bruder, der von Matthäus als Vater Josephs genannte Jakob, die Wittwe, und erzeugte mit ihr den Joseph, welcher nun gesetzlich als Sohn des verstorbenen Eli angesehen wurde, wie diefs Lukas angibt, während er natürlich der Sohn seines Bruders Jakob war, eine Betrachtungsweise, welcher Matthäus gefolgt ist.

Allein, blofs so weit geführt, würde die Hypothese keineswegs ausreichen. Denn wenn die beiden Väter Josephs wirkliche Brüder, Söhne desselben Vaters, waren: so hatten sie Einen und denselben Stammbaum, und es müfsten in diesem Falle die beiden Genealogien nur den Vater des Joseph verschieden haben, über demselben aber sogleich wieder zusammenlaufen. Um zu erklären, wie sie bis auf David hinauf abweichen können, mufs man die zweite Voraussetzung hinzufügen, welche auch Africanus gemacht hat, dafs die beiden Väter des Joseph nur Halbbrüder gewesen, nämlich nur einerlei Mutter, nicht aber denselben Vater, gehabt haben. Man müfste also annehmen, die Mutter der beiden Väter Josephs habe nach einander in zwei Ehen gelebt: einmal mit dem Matthan des Matthäus, welcher durch Salomo und die königliche Linie von David descendirte, und diesem habe sie den Jakob geboren; aufserdem aber sei sie vor- oder nachher mit dem Matthat des Lukas verehelicht gewesen, welcher durch Nathan Davids Nachkomme war, und dieser habe den Eli mit ihr erzeugt; nach dessen Verheirathung und kinderlosem Ableben sein Halbbruder Jakob seine Wittwe geheirathet, und gesetzlich für den Verstorbenen den Joseph erzeugt habe.

Müssen wir schon bis hieher die Hypothese einer gerade in zwei aufeinanderfolgenden Gliedern so verwickelten Ehe, zu welcher die Abweichung der beiden Genealogien uns trieb, zwar keineswegs unmöglich, aber doch unwahrscheinlich finden: so wird die Schwierigkeit durch

die unwillkommene Uebereinstimmung noch verdoppelt, welche sich, wie schon erwähnt, mitten unter den abweichenden Reihen, in den beiden Gliedern Salathiel und Serubabel, findet. Um nämlich zu erklären, wie sowohl Neri bei Lukas als Jechonia bei Matthäus Vater des Salathiel, des Vaters von Serubabel, heifsen könne: müfste nicht nur die Annahme einer Leviratsehe wiederholt werden, sondern auch die, dafs die beiden nacheinander mit derselben Frau vermählten Brüder diefs nur mütterlicher Seits gewesen seien. Wesentlich gemindert wird diese Schwierigkeit auch nicht durch die Bemerkung, dafs nicht blofs der Bruder, sondern überhaupt der nächste Blutsverwandte dem andern in einer Leviratsehe folgen — wenn nicht gemufst, so doch gekonnt habe (Ruth 3, 12 f. 4, 4. f.) [7]. Denn da auch über zwei Vettern der Stammbaum weit früher zusammenlaufen mufs, als er hier über Jakob und Eli und über Jechonia und Neri zusammengeht: so müfste man doch beidemale die Hypothese von Halbbrüdern zu Hülfe nehmen; nur dafs dann die beiden so eigenthümlichen Ehen nicht in zwei unmittelbar auf einander folgende Geschlechter fallen würden. Dafs nun dieser seltsame Doppelfall sich nicht allein zweimal wiederholt, sondern dafs auch beidemale die Genealogisten sich in die Angabe des natürlichen und des gesetzlichen Vaters auf die gleiche Weise, und beidemale stillschweigend, getheilt haben sollten, das ist so unwahrscheinlich, dafs auch die Hypothese einer Adoption, welche nur von der Hälfte dieser Schwierigkeiten gedrückt ist, schon daran mehr als genug hat. Da nämlich zur Adoption kein brüderliches, oder sonstiges Verwandtschaftsverhältnifs des natürlichen und des adoptirenden Vaters erfordert wird: so fällt zwar die zweimalige Zu-

7) Vgl. Michaelis, Mos. Recht. 2, S. 200. Winer, bibl. Realwörterb. 2, S. 22 f.

flucht zu einer Halbbruderschaft weg, und es bleibt nur die Nothwendigkeit, zweimal ein Adoptions-Verhältniſs anzunehmen und zweimal das Eigene, daſs die eine Genealogie es unjüdisch ignorirte, die andere aber nur stillschweigend berücksichtigte.

Auf weit bequemere Weise glaubte man daher in neuerer Zeit den Knoten durch die Annahme lösen zu können, daſs wir nur bei dem einen Evangelisten die Genealogie des Joseph, bei dem andern aber die der Maria haben, deren Verschiedenheit also kein Widerspruch wäre [8]); wozu man gerne noch die Voraussetzung fügt, daſs Maria eine Erbtochter gewesen sei [9]). Die Ansicht, daſs auch Maria aus Davidischem Geschlechte stamme, ist schon alt. Zwar der Idee zulieb, daſs in dem Messias, als zweitem Melchisedek, die königliche Würde mit der priesterlichen vereinigt sein sollte [10]), und verleitet durch die Verwandtschaft der Maria mit der Aaronstochter Elisabet, wie sie von Lukas 1, 36. an die Hand gegeben ist [11]), lieſsen nicht nur schon frühzeitig Manche den Joseph von einer aus den Stämmen Juda und Levi gemischten Familie abstam-

---

8) So z. B. Spanheim, dubia evang. P. 1. S. 13 ff. Lightfoot, Michaelis, Paulus, Kuinöl, Olshausen, jetzt Hoffmann u. A.

9) Schon Epiphanius, Grotius, stellten diese Vermuthung auf. Olshausen nimmt sie an (S. 41.), weil es zum Entwicklungsgange des Davidischen Geschlechts zu passen scheine (siehe über ein ähnliches Passen §. 20. Anmerk. 9.), dass diejenige Linie desselben, aus welcher der Messias hervorgehen sollte, sich mit einer Erbtochter beschloss, die den verheissenen ewigen Erben des Davidischen Throns gebärend, dieselbe endigte!

10) Testament. XII Patriarch., Test. Simeon c. 71. In Fabric. Codex pseudepigr. V. T. p. 542: ἐξ αὐτῶν (den Stämmen Levi und Juda) ἀνατελεῖ ὑμῖν τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ. Ἀναστήσει γὰρ Κύριος ἐκ τοῦ Λευὶ ὡς ἀρχιερέα, καὶ ἐκ τοῦ Ἰούδα ὡς βασιλέα κ. τ. λ.

11) Vgl. jedoch Paulus a. a. O. S. 119.

men [12]), sondern auch die Ansicht war nicht selten, dafs Jesus durch Joseph zwar aus königlichem, durch Maria aber aus priesterlichem Geschlechte gewesen sei [13]). Gewöhnlicher jedoch wurde bald die Ansicht von einer Davidischen Abstammung Maria's. Mehrere Apokryphen sprechen sich dahin aus [14]); ebenso Justin der Märtyrer, bei welchem man den Ausdruck, dafs die Jungfrau aus dem Geschlechte Davids, Jakobs, Isaaks und Abrahams gewesen, selbst als eine Andeutung auslegen könnte, dafs er eines unsrer Geschlechtsregister, welche ja ebenso über David auf Abraham zurückgehen, auf die Maria bezogen hätte [15]).

Fragt man nun aber, welcher der beiden Stammbäume als der der Maria gefafst werden solle, so scheint diefs eigentlich bei keinem von beiden möglich zu sein, indem beide gar zu bestimmt sich als Genealogien des Joseph ankündigen; der eine in den Worten: *Ἰακὼβ ἐγέννησε τὸν Ἰωσήφ*, der andere durch die Worte: *υἱὸς Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλί*. Dennoch aber lautet auch hier das *ἐγέννησε* des Matthäus bestimmter als das *τοῦ* des Lukas, welches nach jenen Auslegern wohl auch einen Schwiegersohn oder Enkel anzeigen könnte, so dafs die Genealogie bei Lukas in den Worten 3, 23. entweder sagen wollte: Jesus war nach der gewöhnlichen Ansicht ein Sohn Josephs, welcher selbst ein Schwiegersohn des Eli, Vaters der Maria war [16]);

12) Vgl. Thilo, cod. apocr. N. T. 1, S. 374 ff.

13) So z. B. der Manichäer Faustus bei Augustin. contra Faust. L. 23, 4.

14) Protevangel. Jacobi c. 1 f. u. 10. und evangel. de nativitate Mariae c. 1. werden als die Eltern der Maria Joachim und Anna, aus Davidischem Geschlechte, genannt. Faustus hingegen, in der angeführten Stelle, bezeichnet eben diesen Joachim als *sacerdos*.

15) Dial. c. Tryph. 43. 100. der Mauriner Ausg. Paris 1742.

16) So namentlich Paulus z. d. St. Auch die Juden, indem sie

oder: Jesus war, wie man glaubte, ein Sohn Josephs, und durch Maria ein Enkel des Eli [17]). Indem man hiegegen einwenden kann, dafs die Juden bei ihren Genealogien auf die weibliche Linie keine Rücksicht zu nehmen pflegten [18]): so kommt hier die weitere Hypothese zu Hülfe, dafs Maria eine Erbtochter, d. h. die Tochter eines söhnelosen Vaters, gewesen, in welchem Falle es nach 4. Mos. 36, 6. und Nehem. 7, 63. die jüdische Sitte mit sich gebracht habe, dafs der Mann, der eine solche Tochter ehlichte, nicht nur aus demselben Stamme mit ihr sein mufste, sondern sich auch in ihr Geschlecht aufnehmen liefs, und somit ihre Vorfahren zu den seinigen machte. Allein nur das Erstere ist aus der mosaischen Stelle erweislich; wogegen aus der andern, in Vergleichung mit mehreren ähnlichen (Esra 2, 61. 4. Mos. 32, 41. vergl. mit 1. Chron. 2, 21 f.), nur so viel erhellt, dafs ausnahmsweise bisweilen Einer nach den mütterlichen Vorfahren benannt wurde. Doch die Schwierigkeit wegen der jüdischen Sitte tritt ganz zurück hinter einer ungleich bedeutenderen. Wenn es nämlich gleich nicht geläugnet werden kann, dafs der Genitiv bei Lukas, als Casus der Abhängigkeit überhaupt, an sich jedes Verwandtschaftsverhältnifs, mithin auch das des Schwiegersohns oder Enkels, bedeuten könnte: so dürfte doch der Zusammenhang nicht so entschieden dagegen sein, wie hier. In den 34 oberen Gliedern, die uns aus dem A. T. bekannt sind, bezeichnet dieser Genitiv nachweislich durchweg das eigentliche Seh-

---

eine Maria, Tochter Eli's, als gequält in der Unterwelt vorstellen (s. Lightfoot a. a. O.), scheinen den von Eli ausgehenden Stammbaum bei Lukas für den der Maria genommen zu haben.

17) So z. B. Lightfoot horae p. 750; Osiander, S. 86.

18) Juchasin f. 55, 2. bei Lightfoot S. 183. und Bava bathra f. 110, 2. bei Wetstein S. 230 f. Vgl. indess Joseph. Vita, 1.

nesverhältniſs; ebenso wieder in der Mitte, zwischen Salathiel und Serubabel: wie könnte er das Einemal bei Joseph den Schwiegersohn anzeigen? oder wie gar nach Andern das durchaus im Nominativ hinzuzudenkende υἱὸς in fortwährender Aufsteigung: Sohn, Enkel, Urenkel, bis zum entferntesten Abkömmling hin? Beruft man sich auf das Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ, wo der Genitiv auch nicht Sohn im eigentlichen Sinne bedeuten könne: so zeigt er doch auch hier auf den unmittelbaren Daseinsurheber hin, ein Begriff, unter welchen weder Schwiegervater noch Groſsvater gestellt werden können. — Eine weitere Schwierigkeit hat diese Auffassung der beiden Stammbäume mit der ersteren gemein, nämlich, das Zusammentreffen beider in den Namen Salathiel und Serubabel zu erklären. Man könnte auch hier wie dort eine Leviratsehe voraussetzen: doch die hiehergehörigen Erklärer ziehen meistens die Annahme vor, daſs diese gleichen Namen in den beiden Genealogien gar nicht dieselben Personen bezeichnen. Allein, wenn Lukas an der 21ten und 22ten Stelle nach David, wie Matthäus — die vier übergangenen Glieder eingerechnet — an der 19ten und 20ten [19]) dieselben Namen, worunter ein sehr berühmter, hat: so ist gewiſs auch an dieselben Personen zu denken.

Ueberhaupt findet sich sonst im N. T. nicht nur keine Spur von einer Davidischen Abstammung der Maria [20]),

19) Nach Osiander (S. 86) sind diess „ungleiche Zeitstellen".

20) Wie Neander mit Hoffmann in Luc. 1, 32. eine solche Spur finden will, ist nicht einzusehen. Uebrigens erlaubt Neander'n sein Wahrheitsgefühl nicht, den Stammbaum bei Lukas, so wie er dasteht, als den der Maria anzusprechen; er ergreift daher den Ausweg, derselbe habe vielleicht ursprünglich zwar sich auf Maria bezogen, im Evangelium aber eine unrichtige Stellung erhalten; doch fühlt er sich auch hiemit nicht sicher, und lässt das Verhältniss beider Genealogien dahingestellt (L. J. Chr. S. 17. Anm.).

sondern einige Stellen sprechen sogar dagegen. Luc. 1, 27. bezieht sich das ἐξ οἴκου Δαβὶδ nur auf das zunächst stehende: ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ, nicht aber auf das entferntere: παρθένον μεμνηστευμένην; hauptsächlich aber die Wendung Luc. 2, 4: ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσὴφ - διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαβὶδ, ἀπογράψασθαι σὺν Μαριᾳ κ. τ. λ., wo so leicht statt αὐτὸν αὐτοῦς gesetzt werden konnte, wenn der Verfasser einen Gedanken an eine Davidische Abkunft auch der Maria hatte, — verstärkt zum Ueberfluss die nachgewiesene Unmöglichkeit, die Davidische Genealogie gerade des dritten Evangelisten auf die Maria zu beziehen.

§. 22.

Die Genealogien unhistorisch.

Bedenkt man die unüberwindlichen Schwierigkeiten, in welche sich alle diese Vereinigungsversuche unvermeidlich verwickeln: so wird man wohl mit freier denkenden Exegeten an der Möglichkeit einer Friedensstiftung zwischen beiden Geschlechtstafeln verzweifeln, und ihren gegenseitigen Widerspruch anerkennen müssen [1]. Indem so wenigstens nicht beide richtig sein können: so scheint, wenn gewählt werden sollte, zunächst Manches für die des Lukas zu sprechen. Für's Erste zeigt sie doch nicht dieselbe Willkür im Zählen und Gleichmachen der Perioden, und, während für den Zeitraum von David bis Jechonia oder Neri die 20 Geschlechter des Lukas der Wahrscheinlichkeit wenigstens nicht ferner stehen, als

1) So Eichhorn, Einl. in das N. T. 1. Bd. S. 425. Kaiser, bibl. Theol. 1, S. 232. Wegscheider, Institut. §. 123, not. d. de Wette, bibl. Dogm. §. 279. und exeget. Handbuch 1, 2, S. 32. Winer, bibl. Realwörterb. 1, S. 660 f. Hase, Leben Jesu, §. 33. Fritzsche, Comm. in Matth. p. 35. Ammon, Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion, 1, S. 196 ff.

Matthäus mit seiner Weglassung von 4 Gliedern der geschichtlichen Wahrheit: so sind für die Periode von Jechonia (geb. 617 v. C.) bis auf Jesus, d. h. beiläufig 600 Jahre, 22 Generationen, jede zu 27½ Jahr, wie sie Lukas gibt, der Natur der Sache, und namentlich des Orients, angemessener, als die 13 des Matthäus, jede zu 46 Jahren. Aufserdem macht sich die Geschlechtstafel des Lukas dadurch weniger eines verherrlichenden Bestrebens verdächtig, als die des Matthäus, dafs sie, mit der Davidischen Abkunft überhaupt zufrieden, das Geschlecht Jesu nicht wie jene gerade durch die königliche Linie herunterführt. Indefs läfst sich hier ebenso umgekehrt unwahrscheinlicher finden, dafs von der minder bedeutenden Nathanischen, als dafs von der königlichen Linie ein Stammbaum vorhanden gewesen sei; auch scheint die öftere Wiederholung derselben Namen, auf welche Hoffmann mit Recht aufmerksam macht, die Genealogie des Lukas als eine gemachte zu bezeichnen.

So hat in der That keine vor der andern etwas voraus: sondern, wenn die eine als unhistorisch anzusprechen ist, so auch die andere, zumal es sehr wenig Wahrscheinlichkeit hat, dafs nach den Zerrüttungen des Exils und der folgenden Zeiten in der obscuren Familie des Joseph noch so weit hinaufreichende Genealogien vorhanden gewesen [2]). Erkennen wir somit in beiden, so weit sie nicht aus dem A. T. geschöpft sind, freie Bildungen, oder doch willkürliche Anwendungen vorhandener fremder Genealogien auf Jesum: so könnten wir dabei immer noch das als historische Grundlage festhalten, dafs Jesus von David abgestammt habe, und nur die Mittelglieder dieser Abstammung von Verschiedenen verschieden ergänzt worden seien [3]). Allein das Eine, worauf man

2) s. Winer, a. a. O.

3) Wie Fritzsche z. d. St., der übrigens nach der Beobachtung, welche er Prolegg. in Matthaeum p. XV. ausgesprochen: omne

sich hiefür beruft, die durch den Census veranlafste Reise der Eltern Jesu nach Bethlehem, steht selbst nichts weniger als fest, wie wir bald genug sehen werden, und würde überdiefs noch lange nicht hinreichen, ihre Abkunft gerade von David wahrscheinlich zu machen. Gewichtiger ist der andere Grund, dafs Jesus überall im N. T., und ohne bemerkbaren Widerspruch der Gegner, als Abkömmling Davids gilt. Doch könnte vielleicht auch das υἱὸς Δαυὶδ ein Prädicat sein, welches Jesu nicht aus historischen, sondern aus dogmatischen Gründen beigelegt wurde. Der Messias konnte, den Weissagungen gemäfs, nur von David stammen: wie denkbar daher, wenn ein Galiläer, dessen Abstammung weiter hinauf gar nicht bekannt war, dem mithin auch Niemand beweisen konnte, dafs er nicht von David stamme — wie denkbar, wenn ein solcher sich den Ruf des Messias erworben hatte, dafs sich bald in verschiedenen Formen die Sage von der Davidischen Abkunft desselben bildete, und dafs nun nach diesen Sagen Genealogien von ihm verfafst wurden, welche aber, weil es an urkundlichen Nachrichten fehlte, nothwendig so abweichend und widersprechend ausfallen mufsten, wie nun die Geschlechtsregister bei Matthäus und Lukas sich zu einander verhalten [4].

---

studium — eo contulit scriptor (der Verf. des ersten Evangeliums) *ut nihil Jesu ad Messiae exemplar fingi posset expressius*, in der Ueberschrift des ersten Kapitels, Comm. p. 6., einen weitergehenden Zweifel anzudeuten scheint: *Jesus, ut de futuro Messia canunt V. T. oracula, est e gente Davidica per Josephum vitricum oriundus.*

4) s. DE WETTE, bibl. Dogm., a. a. O. und exeg. Handb., 1, 1, S. 14; HASE, L. J., a. a. O. Eine nicht unwahrscheinliche Veranlassung zu dieser Abweichung gibt Eusebius an (ad Steph. quaest. 3, nachgewiesen von CREDNER, 1, S. 68 f.), dass nämlich unter den Juden neben der Ansicht, der Messias müsse durch die königliche Linie von David abstammen, eine

Fragt man daher nach der sichern geschichtlichen Ausbeute, welche diese Genealogien gewähren, so besteht sie doch nur in dem auch sonsther Gewissen: Jesus hat, persönlich und durch seine Jünger, auch auf streng jüdisch Gesinnte einen so entschiedenen Eindruck der Messianität gemacht, dafs diese nicht zweifelten, auch das prophetische Merkmal Davidischer Abstammung müsse bei ihm zugetroffen haben, und mehr als Eine Feder sich in Bewegung setzte, um durch genealogische Nachweisung dieses Merkmals seine Anerkennung als Messias zu rechtfertigen [5]).

---

andere hergegangen sei, welche dieser vielfach verunreinigten und in ihrem letzten regierenden Gliede der ferneren Nachfolge auf dem Throne Davids unwürdig erklärten (Jerem. 22, 30) Linie eine minder befleckte, wenn auch minder berühmte, vorgezogen habe.

5) Die weiteren Betrachtungen über Ursprung und Bedeutung dieser Genealogien, welche sich aus der Zusammenhaltung derselben mit der Nachricht von Jesu übernatürlicher Erzeugung ergeben, können erst nach der Untersuchung über diese letztere Angabe folgen.

Drittes Kapitel.

Verkündigung der Empfängniss Jesu; dessen übernatürliche Erzeugung; Besuch der Maria bei Elisabet.

§. 23.

Abriss der verschiedenen, kanonischen und apokryphischen, Berichte.

In Bezug auf die nächste Herkunft Jesu findet in unsern kanonischen und apokryphischen Evangelien eine bedeutende Abstufung statt, indem in verschiedenen Graden mehr oder weniger weit in die Anfänge zurückgegangen, und diese kürzer oder ausführlicher, natürlicher oder gekünstelter, dargestellt werden. Markus und Johannes setzen die Geburt Jesu als gegeben voraus, und begnügen sich, gelegentlich im Verlauf ihrer Erzählungen Maria als die Mutter (Marc. 6, 3.) und Joseph als den Vater Jesu (Joh. 1, 46.) namhaft zu machen. Weiter gehen Matthäus und Lukas zurück, indem sie die Entstehung der messianischen Person Jesu genetisch darstellen, seine Geburt sammt den dieselbe vorbereitenden Umständen berichten. Unter den genannten Beiden selbst steigt Lukas noch etwas höher hinauf als Matthäus. Dieser nämlich läfst Maria, als Verlobte Josephs, schwanger befunden werden, und als nun hieran ihr Bräutigam Anstofs nimmt, und damit umgeht, sie zu entlassen, wird er im Traume durch den Engel des Herrn von dem göttlichen Ursprung und der hohen Bestimmung der Leibesfrucht Maria's vergewis-

sert; was die Folge hat, dafs er die Maria heirathet, doch bis zur Geburt Jesu nicht ehlich berührt (Matth. 1, 18—25.). Ist somit bei Matthäus die Schwangerschaft der Maria eine vorgefundene und erst nachträglich durch den Engel gerechtfertigte: so wird dieselbe bei Lukas durch eine himmlische Erscheinung bevorwortet und angekündigt. Derselbe Gabriel, welcher dem Zacharias die Geburt des Johannes angesagt hatte, kündigt nun auch der mit Joseph verlobten Maria ihre durch göttliche Kraft zu bewirkende Schwangerschaft an; worauf die künftige Mutter des Messias mit der schwangeren Mutter des Vorläufers auf bedeutungsvolle Weise zusammentrifft, und ihre Empfindungen in hymnischer Form mit derselben tauscht (Luc. 1, 26—59.). Nahmen Matthäus und Lukas wenigstens das Verhältnifs zwischen Maria und Joseph als gegebenes: so suchen apokryphische Evangelien, namentlich das *Protevangelium Jacobi* und das *Evangelium de nativitate Mariae* [1]), mit deren Inhalte auch Kirchenväter theilweise zusammenstimmen, selbst jenes Verhältnifs in seiner Entstehung darzustellen; ja, sie gehen sogar bis zur Geburt der Maria zurück, welcher sie eine ähnliche Vorausverkündigung, wie Lukas der Geburt des Täufers und Jesu, voranschicken. Wie die Geburtsgeschichte des Johannes bei Lukas vorzugsweise der des Samuel und Simson im A. T.: so ist nun die Geburtsgeschichte der Maria in den genannten Apokryphen der des Täufers, sammt jenen A. T. lichen, nachgebildet.

Joachim, so lautet die apokryphische Erzählung, und Anna (wie Samuels Mutter hiefs [2])) fühlen sich unglück-

1) Fabricius, Codex apocryphus N. T. 1, p. 19 ff. 66 ff.; Thilo, 1, p. 161 ff. 319 ff.

2) An diese fand sich schon Gregor von Nyssa oder sein Interpolator durch die apokryphische Anna erinnert, wenn er von ihr sagt: *Μιμεῖται τοίνυν καὶ αὕτη τὰ περὶ τῆς μητρὸς τοῦ Σαμουὴλ διηγήματα κ. τ. λ.* bei Fabricius, 1, p. 6.

lich in langer kinderloser Ehe (wie die Eltern des Johannes): da erscheint ihnen beiden (wie Simsons Eltern) an verschiedenen Orten ein Engel, und verheifst ihnen ein Kind, die Gottesgebärerin, welche (wie der Täufer) von dem Engel einer nasiräischen Lebensweise bestimmt wird. In früher Kindheit wird nun Maria (wie Samuel) von ihren Eltern in den Tempel gebracht, wo sie von Engeln besucht und gespeist, auch göttlicher Anschauungen gewürdigt, bis zum zwölften Jahre verweilt. Mit den Jahren der Mannbarkeit soll sie aus dem Tempel entfernt werden, und über ihre weitere Versorgung und Bestimmung wird dem Hohenpriester das Orakel zu Theil, dafs — zufolge der Weissagung Jes. 11, 1 f.: *egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet, et requiescet super eum spiritus Domini* — alle der Familie Davids angehörige, heirathfähige, unverehlichte Männer nach der einen [3]), oder alle Wittwer im Volke nach der andern Erzählung [4]), ihre Stäbe herbeibringen sollten, und an wessen Stabe sich (wie am Stabe Aarons 4. Mos. 17.) ein Zeichen ereigne, nämlich das in der angeführten Prophetenstelle verheifsene, der solle die Maria zu sich nehmen. Dieses Zeichen ereignete sich an dem Stabe Josephs, indem aus demselben, ganz nach dem Orakel, eine Blume hervorsproſste und eine Taube sich auf die Spitze desselben setzte [5]). Joseph war nach den Apokryphen und Kirchenvätern schon alt [6]); doch findet der Unterschied

---

3) Evang. de nativ. Mar. c. 7: *cunctos de domo et familia David nuptiis habiles, non conjugatos.*

4) Protev. Jac. c. 8: τοὺς χηρεύοντας τῶ λαῶ.

5) So im Evang. de nativ. Mariae c. 7 u. 8; etwas anders im Protev. Jac. c. 9.

6) Protev. c. 9: πρεσβύτης. Evang. de nativ. Mar. 8: *grandaevus.* Epiphan. adv. haeres. 78, 8: λαμβάνει τὴν Μαρίαν χῆρος, κατάγων ἡλικίαν περί τε ὀγδοήκοντα ἐτῶν καὶ πρόσω ὁ ἀνήρ.

statt, dafs nach dem *Evang. de nativ. Mariae*, unerachtet des von Maria vorgewendeten Keuschheitsgelübdes und der Weigerung des Joseph wegen seines Alters, dennoch auf priesterliches Geheifs eine wirkliche Verlobung und später eine Heirath eintritt (welche freilich im Sinne des Verfassers ohne Zweifel eine keusche blieb); wogegen es dem *Protevang. Jacobi* zufolge gleich von Anfang an gar nicht auf Verlobung und Ehe, sondern nur auf Behütung der Jungfrau durch den Joseph abgesehen scheint [7]), und dieser noch bei der Reise nach Bethlehem zweifelt, ob er sie als seine Tochter oder Frau einschreiben lassen solle, weil er durch das letztere, des Altersverhältnisses wegen, lächerlich zu werden fürchtet [8]); wie auch, wo bei Matthäus Maria ἡ γυνὴ des Joseph heifst, das Apokryphum sie vorsichtig nur als ἡ παῖς bezeichnet, und selbst das παραλαβεῖν gerne vermeidet, oder mit διαφυλάξαι vertauscht, womit auch manche Kirchenväter zusammenstimmen [9]). In Josephs Haus aufgenommen, erhält nun nach dem *Protevangelium* Maria mit mehreren Jungfrauen den Auftrag, Zeug zum Tempelvorhang zu verfertigen, wobei ihr durch das Loos die Bearbeitung des Purpurs zu Theil wird. Während indefs Joseph in Geschäften abwesend ist, bekommt Maria den Besuch des Engels; Joseph, bei seiner Rückkehr, findet sie schwanger, und stellt sie, nicht als Bräutigam, sondern als verantwortlicher Ehrenwächter, zur Rede; sie aber hat die Worte des Engels vergessen, und betheuert, die Ursache ihrer Schwangerschaft nicht zu wissen. Indem nun Joseph damit umgeht, Maria seiner Obhut heimlich zu entlassen, wird ihm im Traume

---

7) παράλαβε αὐτὴν εἰς τήρησιν σεαυτῷ. c. 9. Vergl dagegen Evang. de nativ. Mar. c. 8 u. 10.

8) Protev. Jac. c. 17.

9) C. 14. s. die Varianten bei Thilo, p. 227. Die Stellen der Kirchenväter bei dems. S. 365. not.

durch den Engel der beruhigende Aufschlafs zu Theil. Als die Sache vor die Priester kommt, müssen beide wegen des Verdachts der Unkeuschheit das ὕδωρ τῆς ἐλέγξεως trinken; werden aber, da sie durch dasselbe unbeschädigt bleiben, frei gesprochen; worauf die Schatzung und Jesu Geburt folgt [10]).

Wie diese apokryphischen Erzählungen längere Zeit in der Kirche für historisch gehalten, und gleich den Berichten der kanonischen Evangelien vom supranaturalistischen Standpunkt aus auf wunderhafte Weise erklärt wurden: so haben sie in neuerer Zeit auch das Loos der natürlichen Erklärung mit den N. T.lichen Erzählungen theilen müssen. War nämlich in der älteren Kirche der Wunderglaube so überschwänglich stark, dafs er auch noch über das N. T. hinaus für apokryphische Erzählungen zureichte, und über deren offenbar unhistorischen Charakter verblendete: so war in einzelnen Herolden der neueren Aufklärung der rationalistische Pragmatismus so überkräftig, dafs sie, wie z. B. der Verfasser der natürlichen Geschichte des grofsen Propheten von Nazaret, denselben sogar den apokryphischen Mirakeln gewachsen glaubten; weafswegen der genannte Verf. getrost auch die Erzählungen von der Abkunft und Jugend der Maria, natürlich gedeutet, in den Kreis seiner Darstellung aufgenommen hat [11]). Wenn man in unsern Tagen mit der Einsicht in den fabelhaften Charakter solcher Erzählungen sowohl auf jene Kirchenväter, als auf diese natürlichen Erklärer herabblickt: so hat man hiezu insofern zwar ein Recht, als an den apokryphischen Berichten auch hier jener Charakter nur bei grofser Unkunde zu verkennen ist; näher angesehen jedoch zeigt sich ihr Unterschied von den kanoni-

10) So im Protev. Jac. c. 10—16. Weniger charakteristisch im Evang. de nativ. Mar. c. 8—10.

11) 1ter Band, S. 119 ff.

Rückkehr nimmt Joseph an der entdeckten Schwangerschaft Anstofs (Matthäus); worauf 4) auch ihm eine Engelerscheinung zu Theil wird (ders.) [2]).

Allein diese Stellung der Begebenheiten hat, wie schon von Schleiermacher bemerkt worden ist [3]), viel Bedenkliches, und es scheint, was der eine Evangelist erzählt, das vom andern Berichtete nicht nur nicht vorauszusetzen, sondern sogar auszuschliefsen. Denn fürs Erste ist das Benehmen des dem Joseph erscheinenden Engels schwer erklärlich, wenn er oder ein anderer schon früher der Maria erschienen war. Jener nämlich (bei Matthäus) spricht ganz so, wie wenn sein Erscheinen das erste in dieser Sache wäre [4]): er weist nicht auf eine der Maria früher zu Theil gewordene Botschaft zurück; er macht dem Joseph keinen Vorwurf, dafs er dieser nicht geglaubt habe; besonders aber, dafs er den Namen des zu erwartenden Kindes, mit ausführlicher Begründung dieser Benennung, dem Joseph an die Hand gibt (Matth. 1, 21.), wäre ganz überflüssig gewesen, hätte (nach Luc. 1, 31.) der Engel bereits der Maria diesen Namen angezeigt gehabt.

Doch noch unbegreiflicher wird bei dieser Stellung der Sache das Benehmen der beiden Verlobten. Hatte

---

2) So Paulus, exeget. Handb. 1, a. S. 145 ff. Olshausen, Comm. 1, 142 ff. Fritzsche, Comm. in Matth. p. 56.

3) Ueber die Schriften des Lukas, S. 42 f. Vergl. de Wette, exeg. Handbuch, 1, 1, S. 18.

4) Durch Keckheit den Mangel an Evidenz ersetzend, sagt hier Hoffmann: „Dass — die einzelnen Berichte — keine Einschiebung dulden, ist geradezu falsch. Denn Matthäus referirt so, dass man recht deutlich die Zusammenziehung weitläuftigerer Nachrichten wahrnimmt. Die erste Engelsverkündigung liess er weg, weil ihm die zweite genügte, und er sich, an Juden schreibend, durchweg mehr mit dem beschäftigen musste, was den Joseph betraf“ u. s. f. S. 174.

Maria eine Engelerscheinung, welche ihr eine bevorstehende Schwangerschaft ohne Zuthun des Joseph ankündigte: was hatte eine zartfühlende Braut Eiligeres zu thun, als die erhaltene himmlische Botschaft dem Bräutigam mitzutheilen, um einer beschämenden Entdeckung ihres Zustandes durch Andere und einem schlimmen Verdachte des Bräutigams zuvorzukommen? Aber gerade auf jene Entdeckung durch Andere läfst es Maria ankommen, und führt dadurch diesen Verdacht herbei; denn dafs das εὑρέθη ἐν γαςρὶ ἔχουσα (Matth. 1, 18.) eine Entdeckung ganz ohne Zuthun der Maria bedeutet, ist klar, und ebenso, dafs auch Joseph nur auf diese Weise ihren Zustand in Erfahrung bringt, da ja sein Benehmen als Folge jenes εὑρίσκεσθαι dargestellt wird. Das Räthsel eines solchen Benehmens von Seiten der Maria hat schon das apokryphische *Protevangelium Jacobi* gefühlt, und auf die für den supranaturalistischen Standpunkt vielleicht folgerechteste Weise zu lösen versucht. Erinnerte sich Maria noch — auf diesem Schlusse beruht die sinnreiche Darstellung des Apokryphums — an den Inhalt der himmlischen Botschaft: so mufste sie denselben auch dem Joseph mittheilen; da sie diefs, nach Josephs Benehmen zu schliefsen, nicht gethan zu haben scheint: so bleibt nur die Annahme übrig, dafs jene, in erhöhtem Gemüthszustande ihr zu Theil gewordene, geheimnifsvolle Eröffnung nachher wieder aus ihrem Gedächtnisse verschwand, und sie selbst die wahre Ursache ihrer Schwangerschaft nicht kannte [5]). In der That bleibt auf diesem Standpunkte für den gegenwärtigen Fall kaum etwas Andres übrig, als sich in das Wunderbare und Unbegreifliche zu flüchten;

---

5) Protev. Jac. c. 12: Μαριὰμ δὲ ἐπελάθετο τῶν μυςηρίων, ὧν εἶπε πρὸς αὐτὴν Γαβριήλ. Als sie daher von Joseph zur Rede gestellt wird, versichert sie ihn mit Thränen: ἐ γινώσκω, πόθεν ἐςὶ τοῦτο τὸ ἐν τῇ γαςρί μου. c. 13.

denn die Versuche, welche neuere Theologen desselben Standpunktes gemacht haben, das Schweigen der Maria gegen Joseph zu erklären, und sogar noch einen vortrefflichen Charakterzug darin zu finden, sind ebenso kecke als mifsrathene Bemühungen, aus der Noth eine Tugend zu machen. Nach Hess [6]) mufs es die Maria nicht wenig Selbstverläugnung gekostet haben, dem Joseph die Mittheilung des Engels zu verschweigen, und man mufs diese Zurückhaltung für ein Zeichen ihres starken Vertrauens auf Gott in dieser nur ihr und ihm bekannten Angelegenheit halten. Nicht umsonst nämlich, dachte sie ohne Zweifel, ist diese Erscheinung nur mir allein zu Theil geworden; sollte auch Joseph schon jetzt davon erfahren, so würde der Engel auch ihm erschienen sein (wollte Jeder, dem eine höhere Offenbarung zu Theil wird, so denken, wie vieler besonderen Offenbarungen bedürfte es dann?); ferner: es ist die Sache Gottes, ihm habe ich es also zu überlassen, auch den Joseph zu überzeugen (Grundsatz der Trägheit). Dem stimmt auch Olshausen bei, und setzt nur noch seine allgemeine Lieblingsbemerkung hinzu, dafs auf so aufserordentliche Ereignisse der Mafsstab der gemeinen Weltverhältnisse keine Anwendung finde: eine Kategorie, unter welche hier sehr wesentliche Rücksichten der Zartheit und Schicklichkeit geworfen sind.

Mehr vom Standpunkte der natürlichen Erklärung aus sucht das *Evangelium de nativitate Mariae* [7]), und nach ihm unter den Neueren z. B. der Verfasser der natürlichen Geschichte des grofsen Propheten von Nazaret,

---

6) Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu u. s. w. 1. Thl. S. 36 f. Vergl. Hoffmann, S. 176 f., der auch hier nicht bei der Defensive stehen bleibt, sondern es geradezu vorschnell und gegen alle bräutliche Sittsamkeit findet, wenn Maria ihrem Verlobten von der Engelsbotschaft gesagt hätte!

7) C. 8 — 10.

das Stillschweigen der Maria durch Voraussetzung einer Entfernung des Joseph von dem Wohnorte seiner Braut zur Zeit der himmlischen Botschaft zu erklären. Ihnen zufolge ist nämlich Maria aus Nazaret, Joseph aber aus Bethlehem, wohin er nach eingegangenem Verlöbnisse sich noch einmal begab, und erst nach drei Monaten zurückkam, wo er dann die in der Zwischenzeit eingetretene Schwangerschaft der Maria entdeckte. Allein die angenommene Verschiedenheit des Wohnorts von Maria und Joseph ist, wie wir unten sehen werden, ohne allen Grund in den kanonischen Evangelien, und damit wird diese ganze Auskunft zu nichte. Ohne eine solche Voraussetzung könnte man von demselben Standpunkte natürlicher Erklärung aus das Stillschweigen der Maria gegen Joseph vielleicht dadurch begreiflich machen wollen, daſs man sie durch Verschämtheit abgehalten dächte, einen so leicht dem Verdacht ausgesetzten Zustand einzugestehen. Allein wer von dem Göttlichen in der Sache so fest überzeugt war, und sich in die geheimnisvolle Bestimmung bereits so verständig gefunden hatte, wie Maria (Luc. 1, 38.), dem konnte durch kleinlichte Rücksichten falscher Scham die Zunge unmöglich gebunden sein.

Daher haben die Erklärer, um den Charakter der Maria zu retten, ohne jedoch dem des Joseph zu nahe zu treten, sich bewogen gefunden, eine von Maria dem Joseph gemachte Mittheilung, wiewohl verspätet, um seinen Unglauben erklärlich zu finden, vorauszusetzen. Aehnlich wie das zuletzt genannte Apokryphum zogen sie eine Reise, aber nicht des Joseph, sondern die von Lukas gemeldete der Maria zu Elisabet, herein, um die Verzögerung der Mittheilung zu erklären. Vor dieser Reise, meint Paulus, entdeckte sich Maria dem Joseph nicht: wahrscheinlich wollte sie sich erst mit der älteren Freundin besprechen, wie sie sich demselben eröffnen solle, und ob sie, als Mutter des Messias, sich überhaupt verheirathen dürfe? Erst

als sie zurückkommt, läfst sie, vermuthlich durch Andere, dem Joseph bedeuten, wie es um sie stehe, und was für Verheifsungen sie empfangen habe. Den Joseph aber fand dieser erste Eindruck nicht gehörig gestimmt und vorbereitet; er ging mit allerlei Gedanken um, schwankte zwischen Verdacht und Hoffnung, bis endlich ein Traum entscheidend wurde [8]). Allein hier ist erstlich der Reise Maria's eine Bedeutung untergelegt, welche derselben in der Erzählung des Lukas fremd ist. Nicht um sich bei ihr Raths zu erholen, sondern um sich des vom Engel gegebenen Zeichens zu versichern, wandert Maria zu Elisabet, und keine durch die Freundin zu beschwichtigende Unruhe, sondern stolze, durch keinerlei Rücksicht verkümmerte Freude spricht aus ihren Reden zu der künftigen Mutter des Vorläufers. Ueberdiefs aber kann ein so verspätetes Geständnifs die Maria nicht einmal rechtfertigen. Welches

8) Paulus, exeg. Handb. 1, a, S. 121. 145. Auch Hoffmann fasst jene Reise so: „Die freiwillige dreimonatliche Entfernung der Maria versteht sich einfach aus dem Wunsche, sich der älteren Freundin mitzutheilen, in der Stille die nöthige Ruhe und Klarheit wieder zu gewinnen, welche ihr der Anblick Josephs nur hätte rauben können. In seiner Gegenwart hätte ein Streit der Empfindungen um so stärker, je mehr sie ihn liebte und achtete, sie beunruhigt. Nachher konnte sie gefasst und gestärkt ihm Alles entdecken, was vielleicht bis dahin der Ruf ihm schon gesagt haben mochte.“ S. 178. Wie modern! man glaubt in der natürlichen Geschichte des grossen Propheten zu lesen. Eigentlich ist die Bewegung, Verwirrung, Rathlosigkeit, in welche man die Maria auf die Engelsbotschaft hin versetzt, nur die Wirkung des versteckten Unglaubens der Theologen. Wäre ihr Glaube stark genug, um sich fest und lebhaft die Maria als überzeugt von dem Uebernatürlichen der Empfängniss denken zu können: so müssten sie ihr auch eine über jede Unruhe und Verlegenheit erhabene Sicherheit anfühlen; nur weil sie ihren Zweifel auf Maria übertragen, leihen sie derselben auch ihre Verlegenheit.

Betragen einer Verlobten, nach einer den Bräutigam so nahe angehenden höheren Mittheilung in einer so zarten Angelegenheit — viele Meilen weit wegzureisen, drei Monate auszubleiben, und hierauf erst durch dritte Personen dem Bräutigam das nicht mehr zu Verheimlichende zustecken zu lassen!

Wer daher die Maria nicht auf eine Weise handeln lassen will, wie unsre Evangelisten gewiſs nicht voraussetzen, daſs sie gehandelt habe, der muſs geradezu annehmen, sie habe die Engelbotschaft sogleich nach Erhalt derselben ihrem Bräutigam mitgetheilt, dieser aber habe ihr keinen Glauben geschenkt [9]. — Allein nun sehe man zu, wie man mit dem Charakter des Joseph zurechtkommen möge! Auch Hess ist der Meinung, so wie Joseph die Maria kennen muſste, hätte er keine Ursache gehabt, einen Zweifel in ihre Aussage zu setzen, wenn sie ihm die gehabte Erscheinung mittheilte. That er es doch, so scheint dieſs ein Miſstrauen gegen seine Verlobte vorauszusetzen, das mit seinem Charakter als ἀνὴρ δίκαιος (Matth. 1, 19.), und einen Unglauben an das Wunderbare, der mit seiner sonstigen Geneigtheit, auf Engelerscheinungen einzugehen, schwer vereinbar ist, und ihm auf keinen Fall bei der später ihm selbst zu Theil gewordenen Erscheinung so ganz ungeahndet hingegangen wäre.

Da somit unvermeidlich etwas dem Sinne unserer Evangelisten, sofern sie offenbar den Joseph wie die Maria als reine Charaktere halten wollen, Unangemessenes sich ergibt, wenn man ihre Erzählungen einander gegenseitig voraussetzen und ergänzen läſst: so darf eben dieſs nicht angenommen werden, sondern ihre Berichte schliessen einander aus. Nicht ist sowohl der Maria zuerst, als auch dem Joseph hernach ein Engel erschienen; sondern nur entweder dem einen, oder dem andern

9) Dahin neigt sich Neander, L. J. Ch. S. 18.

Theile kann er erschienen sein: hiemit aber auch nur die eine oder die andre Relation für historisch angesehen werden. Hier könnte man sich nun nach verschiedenen Rücksichten für die eine oder die andere Erzählung entscheiden wollen: man könnte von rationalistischem Standpunkte aus die Erzählung des Matthäus wahrscheinlicher finden, weil sich die Engelerscheinung im Traume, wie er sie gibt, leichter natürlich erklären lasse; vom supranaturalistischen aber die des Lukas, weil die Art, wie hier dem Verdachte gegen die heilige Jungfrau zuvorgekommen wird, gotteswürdiger sei, u. dgl.: bei genauerer Einsicht jedoch ergibt sich, dafs keine von beiden etwas Wesentliches vor der andern voraus hat. Beide enthalten eine Engelerscheinung: sind also von allen den Schwierigkeiten gedrückt, welche, laut dessen, was oben, bei Gelegenheit der Verkündigung des Täufers, auseinandergesetzt wurde, der Annahme von Engeln und Erscheinungen derselben überhaupt entgegenstehen; der Inhalt der Engelbotschaften aber ist, wie wir bald sehen werden, auf beiden Seiten eine Unmöglichkeit: so dafs jedes unterscheidende Kriterium verschwindet, um die eine Erzählung zu verwerfen, die andre aber festzuhalten, und wir uns für beide mit Nothwendigkeit auf den mythischen Standpunkt versetzt sehen.

Auf diesem fallen dann auch von selbst die verschiedenen Deutungen weg, welche man, namentlich von Seiten natürlicher Erklärer, von den beiden Engelerscheinungen zu geben versucht hat. Wenn Paulus die Erscheinung bei Matthäus für einen natürlichen Traum erklärt, bewirkt durch die vorangegangene Mittheilung der Maria über die ihr zu Theil gewordene Verkündigung, von welcher Joseph gewufst haben müsse, weil sich nur daraus erkläre, wie er sich im Traume ganz ähnliche Worte könne sagen lassen, als früher der Engel der Maria gesagt hatte: so beweist vielmehr gerade diese Aehnlichkeit der Worte des

voraussetzlich zweiten Engels mit denen des ersten, ohne daſs doch in jenen auf diese Rücksicht genommen würde, daſs diese früheren dabei nicht vorausgesetzt werden, und überhaupt fällt die natürliche Erklärung dadurch weg, daſs die Berichte sich als mythische gezeigt haben. Eben dieses Letztere gilt auch von der Art, wie Paulus versteckt, der Verf. der natürlichen Geschichte aber offen, den zu Maria eingetretenen Engel (bei Lukas) für einen Menschen erklären; wovon in der Folge noch wird die Rede sein müssen.

Nach allem Bisherigen können wir über den Ursprung der beiden Erzählungen von erschienenen Engeln nur folgendermaſsen urtheilen. Daſs Jesus durch göttliche Thätigkeit in Maria erzeugt sei, dieſs durfte nicht bloſs durch schwankende Vermuthung gefunden, es muſste klar und zuverläſsig ausgesprochen werden, und dazu bedurfte man eines himmlischen Boten, welchen ohnehin, wie für die Geburt eines Simson und Johannes, so noch mehr für die Geburt des Messias, das theokratische Decorum zu erfordern schien. Auch die Worte, deren sich hiebei die Engel bedienen, sind zum Theil mit A. T. lichen Ankündigungen merkwürdiger Kinder gleichlautend [10]). Daſs den

10) 1. Mos. 17, 19. LXX. (Ankündigung Isaaks):
ἰδὴ Σάῤῥα ἡ γυνή σε τέξεταί σοι υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτῷ Ἰσαάκ.
Richter 13, 5. (Ankündigung Simsons):
καὶ αὐτὸς ἄρξεται σώσαι τὸν Ἰσραὴλ ἐκ χειρὸς Φυλιστίμ.
1. Mos. 16, 11 ff. (Ankündigung Ismaels):
καὶ εἶπεν αὐτῇ ὁ ἄγγελος Κυρίου· ἰδὴ σὺ ἐν γαστρὶ ἔχεις, καὶ τέξῃ υἱόν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτῷ Ἰσμαήλ. Οὗτος ἔσται — —.
Matth. 1, 21:
(μὴ φοβηθῇς παραλαβεῖν Μαριὰμ τὴν γυναῖκά σου —) τέξεται δὲ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.
Luc. 1, 30 ff.:
καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος αὐτῇ· — ἰδὴ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ, καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. Οὗτος ἔσται — —.

Engel die eine Erzählung schon vorläufig der Maria, die andere erst nachträglich dem Joseph erscheinen läſst, ist als eine Variation der Sage oder der Bearbeitung zu betrachten, welche ein erläuterndes Seitenstück in der Geschichte der Verkündigung Isaaks hat. 1. Mos. 17, 15 ff. verheiſst Jehova dem Abraham einen Sohn von der Sara, worüber jener sich des Lachens nicht enthalten kann, aber wiederholt dieselbe Versicherung bekommt; 18, 1 ff. gibt Jehova diese Verheiſsung unter der Terebinthe zu Mamre, und Sara lacht, wie über etwas Neues und Unerhörtes; endlich 21, 5 ff. spricht Sara erst nach Isaaks Geburt von dem Lachen der Leute, das der Anlaſs des Namens Isaak sein soll; wobei also jene beiden andern Erzählungen von der Vorherverkündigung der Geburt Isaaks nicht vorausgesetzt sind [11]). Wie in Bezug auf Isaaks Geburt verschiedene Sagen oder Dichtungen ohne Rücksicht auf einander sich bildeten, einfachere und ausgeschmücktere: so auch über die Geburt Jesu zwei abweichende Erzählungen, von denen die bei Matthäus [12]) einfacher und in gröberem Style gearbeitet ist, indem sie es nicht vermeidet, wenn

---

11) Vgl. de Wette, Kritik der mos. Geschichte, S. 86 ff.

12) Das nach Matthäus dem Joseph zu Theil gewordene Traumgesicht hat noch insbesondere eine Art von Vorbild an demjenigen, welches nach jüdischer Tradition, wie sie sich schon bei Josephus findet, dem Vater des Moses in ähnlicher Lage, als er wegen der Schwangerschaft seiner Frau, obwohl aus anderem Grunde, bekümmert war, zu Theil geworden sein soll. Joseph. Antiq. 2, 9, 3: *Ἀμραάμης, τῶν εὖ γεγονότων παρὰ τοῖς Ἑβραίοις, δεδιὼς ὑπὲρ τοῦ παντὸς ἔθνους, μὴ σπάνει τῆς ἐπιτραφησομένης νεότητος ἐπιλείπῃ, καὶ χαλεπῶς ἐπ' αὐτῷ φέρων, ἐκύει γὰρ αὐτῷ τὸ γύναιον, ἐν ἀμηχάνοις ἦν. Καὶ πρὸς ἱκετείαν τῇ θεῷ τρέπεται —. ὁ δὲ θεὸς ἐλεήσας αὐτόν, — ἐφίσταται κατὰ τὸν ὕπνον αὐτῷ, καὶ μήτε ἀπογνώσκειν αὐτὸν περὶ τῶν μελλόντων παρεκάλει — — —. ὁ παῖς γὰρ οὗτος — τὸ μὲν Ἑβραίων γένος τῆς παρ' Αἰγυπτίοις ἀνάγκης ἀπολύσει, μνήμης δὲ ἐφ' ὅσον μένει χρόνον τὰ σύμπαντα, τεύξεται παρ' ἀνθρώποις.*

auch nur in einem vorübergehenden Verdachte des Joseph, einen Schatten auf die Maria zu werfen, der erst hintennach wieder entfernt wird: wogegen die Darstellung bei Lukas, schon feiner und kunstreicher, gleich von vorne herein die Maria in dem reinen Lichte einer Braut des Himmels zeigt [13]).

§. 25.

Inhalt der Engelsbotschaft. Erfüllung der Weissagung des Jesaias.

Der Engel, welcher nach Lukas der Maria erscheint, spricht zunächst nur davon, dafs Maria, noch unbestimmt, auf welche Weise, schwanger werden, und einen Sohn gebären werde, den sie Jesus nennen solle; er werde grofs sein, und υἱὸς ὑψίστου genannt werden; Gott werde ihm den Thron seines Ahnherrn David geben, und er das Haus Jakob ohne Ende beherrschen. Hier ist ganz in den gewöhnlichen jüdischen Formeln vom Messias die Rede, und selbst das υἱὸς ὑψίστου würde, wenn nichts Weiteres nachkäme, nur in demselben Sinne zu nehmen sein, wie nach 2. Sam. 7, 14. Ps. 2, 7. ein gewöhnlicher israelitischer König, also noch mehr der höchste dieser Könige, der Messias, auch als blofser Mensch betrachtet, so genannt werden konnte. Dieses jüdische Reden wirft nachträglich noch ein weiteres Licht auf den historischen Werth dieser Engelerscheinung zurück, indem man mit Schleiermacher sagen mufs, dafs schwerlich der wirkliche Engel Gabriel in so strengjüdischen Formeln die Ankunft des Messias verkündigt haben würde [1]); ebendefswegen wird man geneigt sein, mit diesem Theologen auch das gegenwärtige Erzählungsstück, wie das vorige, den Täufer be-

13) Hiezu vergl. Ammon, Fortbildung des Christenthums, 1, S. 208 f.

1) Ueber die Schriften des Lukas, S. 23.

treffende, einem und demselben judenchristlichen Verfasser zuzuschreiben. — Erst als gegen die Verheifsung eines Sohnes Maria von ihrer Jungfrauschaft aus Einwendungen macht, bestimmt der Engel die Art der Empfängnifs näher dahin, dafs sie durch den heiligen Geist, durch die Kraft der Gottheit, bewirkt werden werde; wornach nun auch die Benennung *υἱὸς θεοῦ* einen bestimmteren metaphysischen Sinn erhält. Zum bestätigenden Zeichen, dafs etwas der Art Gott keineswegs unmöglich sei, wird Maria auf den Vorgang mit ihrer Verwandtin Elisabet verwiesen; worauf sie sich glaubig in den göttlichen Rathschlufs mit ihr ergibt.

Bei Matthäus, wo die Beschwichtigung der Bedenklichkeiten Josephs die Hauptsache ist, beginnt der Engel sogleich mit der Eröffnung, dafs, wie der Evangelist schon V. 18. für sich berichtet hatte, das in Maria erzeugte Kind vom *πνεῦμα ἅγιον* sei, und hierauf erst wird Jesu messianische Bestimmung durch den Ausdruck bezeichnet, dafs er sein Volk von dessen Sünden erlösen werde. Klingt diefs auch anscheinend weniger jüdisch, als das, wodurch bei Lukas die messianische Stellung des zu gebärenden Kindes ausgedrückt war: so sind doch in den *ἁμαρτίαις* auch die Strafen derselben, namentlich die Unterjochung des Volks durch Fremde, mitbegriffen, so dafs auch hier das jüdische Element nicht fehlt; so wie andrerseits in dem *βασιλεύειν* bei Lukas das Herrschen über ein folgsames, gebessertes Volk enthalten, also hier das Höhere nicht ganz zu vermissen ist. Hierauf fügt, sei es der Engel, oder wahrscheinlicher der Erzähler, durch die besonders bei ihm so oft wiederkehrende Formel: *τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν κ. τ. λ.* (V. 22.) ein A. T. liches Orakel bei, welches durch diese Art der Empfängnifs Jesu sich erfülle; dafs nämlich nach Jes. 7, 14. eine Jungfrau schwanger werden und einen Sohn gebären solle, welchen man Gottmituns nennen werde.

Der ursprüngliche Sinn der jesaianischen Stelle ist dem neueren Forschungen zufolge [2]) dieser. Den König Ahas, welcher aus Furcht vor den Königen Syriens und Israels sich zu einem Bunde mit Assyrien neigte, will der Prophet von dem bald bevorstehenden Untergang jener jetzt so gefürchteten Feinde lebhaft versichern, und sagt daher: setze, dafs eine jetzt noch Unverheirathete, die sich nun erst in ein geschlechtliches Verhältnifs einliefse [3]), ein Kind empfinge; oder kategorisch: eine bestimmte junge Frau (vielleicht die eigene des Propheten) ist schon oder wird schwanger werden: jedenfalls werden bis zu der Geburt ihres Kindes die politischen Umstände sich so weit gebessert haben, dafs man demselben einen Namen von guter Vorbedeutung wird geben können, und ehe dann das Kind in die Unterscheidungsjahre getreten sein wird, werden die feindlichen Mächte ganz vernichtet sein. D. h. prosaisch ausgedrückt: ehe neun Monate vergehen, wird es sich mit der Lage des Reichs schon besser anlassen, und binnen dreier Jahre etwa wird die Gefahr verschwunden sein. So viel ist in jedem Falle durch die neuere Auslegung einleuchtend gemacht, dafs nur ein Zeichen aus der Gegenwart und nächsten Zukunft in den Verhältnissen, wie sie die Einleitung zu dem Orakel des Jesaias angibt, einen Sinn haben konnte. Wie unpassend

---

2) Vgl. Gesenius u. Hitzig in ihren Commentaren zum Jesaia; Umbreit, über die Geburt des Immanuel durch eine Jungfrau, in den theol. Studien u. Krit., 1830, 3. Heft. S. 541 ff.

3) Bei dieser Erklärung verliert der Streit über die Bedeutung des עַלְמָה sein Gewicht. Er dürfte übrigens dahin entschieden sein, dass das Wort nicht die unbefleckte, sondern die mannbare Jungfrau bedeute (s. Gesenius a. a. O. 2, a, S. 297 f.). Schon zu Justins Zeiten behaupteten die Juden, das Wort sei nicht durch παρθένος, sondern durch νεᾶνις zu übersetzen. Dial. c. Tryph. no. 43. p. 139 E. der bezeichneten Ausgabe.

ist die prophetische Rede nach der Deutung Hengstenberg's [4]): so gewiſs dereinst noch der Messias unter dem Bundesvolke von einer Jungfrau geboren werden wird, so unmöglich ist es, daſs das Volk, unter welchem er geboren werden, und die Familie, von welcher er abstammen soll, zu Grunde gehe. Wie übel berechnet von dem Propheten, die Unwahrscheinlichkeit der nahen Rettung durch eine gröſsere Unwahrscheinlichkeit aus der fernen Zukunft wahrscheinlich machen zu wollen! Und dann vollends der gegebene Termin von wenigen Jahren! Der Sturz der beiden Königreiche, deutet Hengstenberg, soll erfolgen — nicht in der Zeit bis nun demnächst der bezeichnete Knabe wirklich in die Unterscheidungsjahre treten wird, sondern — in so viel Zeit von jetzt an, als in fernster Zukunft einst zwischen der Geburt des Messias und seiner ersten Entwicklung vergehen wird, also ungefähr in drei Jahren. Welche abenteuerliche Vermengung der Zeiten! Ein Kind soll geboren werden in ferner Zukunft, und was nun geschehen soll, ehe dieses Kind in die Unterscheidungsjahre treten wird, das soll in die nächste Gegenwart fallen.

So entschieden aber Paulus und seine Partei gegen Hengstenberg und die Seinigen darin Recht hat, daſs seinem ursprünglichen Localsinne nach das Orakel des Jesaias auf gegebene Zeitverhältnisse, und nicht auf den künftigen Messias, oder gar auf Jesus, sich beziehe: ebenso entschieden hat Hengstenberg gegen Paulus Recht, wenn er darauf beharrt, daſs hier bei Matthäus die jesaianische Stelle als Weissagung auf Jesu jungfräuliche Geburt genommen werde. Während nämlich die orthodoxen Ausleger in der häufigen Formel ἵνα πληρωθῇ und ähnlichen von jeher den Sinn fanden: dieſs geschah nach göttlicher Veranstaltung, damit die A. T. liche Weissagung einträfe, mit welcher es schon ursprünglich auf das N. T.liche Ereigniſs abgesehen

4) Christologie des A. T. 1. b, S. 47.

war, — so finden die rationalistischen Erklärer nur so viel darin: diefs geschah auf eine Weise, war so beschaffen, dafs die A. T.lichen Worte, die sich ursprünglich zwar auf etwas Anderes bezogen, sich doch darauf anwenden lassen, und dadurch erst gleichsam ihre volle Wahrheit bekommen. Bei der ersteren Deutung ist das Verhältnifs zwischen der A. T.lichen Stelle und dem N. T.lichen Ereignifs ein objectives, von Gott selbst veranstaltetes [5]): nach der letzteren nur ein subjectives, von dem späteren Schriftsteller gefundenes; nach jener ein genaues, wesentliches: nach dieser ein ungefähres, zufälliges. Allein gegen diese letztere Auffassung der N. T.lichen Stellen, welche eine A. T.liche Weissagung als erfüllt nachweisen, ist ebensowohl die Sprache als der Geist der N. T.lichen Schriftsteller. Die Sprache; denn weder kann πληροῦσθαι in solcher Verbindung etwas Anderes heifsen, als *ratum fieri*, *eventu comprobari*, noch ἵνα, ὅπως, etwas Anderes, als *eo consilio ut*, indem die verbreitete Annahme eines ἵνα ἐκβατικὸν nur aus dogmatischer Verlegenheit entstanden ist [6]). Ganz besonders aber ist eine solche Auslegung dem jüdischen Geiste der evangelischen Schriftsteller zuwider. Wenn nämlich Paulus behauptet, der Orientale denke nicht im Ernst, das Aeltere sei in der Absicht gesagt, oder von Gott defswegen zur Wirklichkeit gebracht, damit das Neuere dadurch vorgebildet würde, und umgekehrt: so ist diefs ein Hinübertragen unserer occidentalischen Nüchternheit in das Phantasieleben des

---

5) Die Sache auf diese Formel gebracht, fällt auch Hengstenberg hieher, ob er gleich die orthodoxe Ansicht (1, a, S. 338 ff.) weit mehr mildert, als auf seinem Standpunkte folgerichtig gefunden werden kann.

6) s. Winer, Grammatik des neutest. Sprachidioms, 3te Aufl. S. 382 ff. Fritzsche, Comm. in Matth. p. 49. 317. und Excurs. 1, p. 836 ff.

ohne Weiteres zugeben können, dafs sie hier nicht selten ganz anders gedeutet und angewendet werden, als sie ursprünglich gemeint waren.

Wir haben hier in der That eine vollständige Tafel aller vier über diesen Punkt möglichen Ansichten, worunter zwei Extreme und zwei Vermittlungen, eine falsche und eine, hoffentlich, richtige.

1. Orthodoxe Ansicht (Hengstenberg u. A.): Dergleichen A. T.liche Stellen hatten schon ursprünglich nur die prophetische Beziehung auf Christus; denn die N. T.lichen Schriftsteller deuten sie so, und diese müssen Recht haben, wenn auch der Menschenverstand dabei zu Grunde geht.

2. Rationalistische Ansicht (von Paulus u. A.): Auch die N. T.lichen Schriftsteller geben den A. T.lichen Orakeln jene streng-messianische Deutung nicht; denn diese Beziehung ist den Orakeln, verständig angesehen, ursprünglich fremd; mit dem Verstande aber müssen die N. T.lichen Schriftsteller zusammenstimmen, was auch die Altgläubigen dagegen sagen mögen.

3. Mystisch vermittelnde Ansicht (von Olshausen u. A.): In den A. T.lichen Stellen liegt ursprünglich sowohl der von den N. T.lichen Schriftstellern angegebene tiefere, als auch der durch verständige Ansicht derselben uns aufgenöthigte nähere Sinn: so kann sich gesunder Menschenverstand und Altgläubigkeit vertragen.

4. Entscheidung der Kritik: Die A. T.lichen Weissagungen hatten ursprünglich sehr häufig nur jene nähere Beziehung auf Zeitverhältnisse: wurden aber von den N. T.lichen Männern als wirkliche Prophezeihungen auf Jesus als den Messias angesehen, weil der Verstand in jenen Männern durch die Denkart ihres Volks beschränkt war, was sowohl der Rationalismus als die Altgläubigkeit verkennt [9]).

---

9) Die ganze rationalistische Schriftauslegung beruht auf einem

Demgemäfs werden wir auch in Bezug auf das in Rede stehende Orakel keinen Augenblick anstehen, einzuräumen, dafs die Beziehung auf Jesus ihm vom Evangelisten aufgedrungen ist; ob so, dafs die wirkliche Geburt Jesu von einer Jungfrau zu dieser Anwendung des Orakels, oder dafs das schon vorher auf den Messias gedeutete Orakel zu der Annahme einer jungfräulichen Geburt Jesu Veranlassung gab, kann erst aus dem Folgenden entschieden werden.

§. 26.

Jesus durch den heiligen Geist erzeugt. Kritik der orthodoxen Ansicht.

Was die beiden Evangelisten, Matthäus und Lukas, über die Art der Erzeugung Jesu melden, ist von den kirchlichen Auslegern jederzeit dahin gedeutet worden, dafs Jesus durch eine, an die Stelle der männlichen Mitwirkung getretene göttliche Thätigkeit in Maria erzeugt worden sei. Und wirklich hat diese Auslegung den Au-

---

ziemlich handgreiflichen Paralogismus, mit welchem sie steht und fällt:

Die N. T. lichen Schriftsteller dürfen nicht so ausgelegt werden, als ob sie etwas Unvernünftiges sagten (allerdings nichts ihrer Vernunftbildung Widersprechendes).

Nun wären aber ihre Aussprüche bei einer gewissen Deutung unvernünftig (nämlich gegen unsre Vernunftbildung).

Folglich können sie es nicht so gemeint haben, und müssen anders ausgelegt werden.

Wer sieht hier nicht die *quaternio terminorum* und die dem Rationalismus tödtliche Inconsequenz eines mit dem Supranaturalismus gemeinschaftlichen Bodens, dass nämlich, während man bei jedem Andern erst zusieht, ob er nur Richtiges und Wahres rede und schreibe, den N. T. lichen Männern das Vorrecht eingeräumt wird, bei ihnen dieses schon vorauszusetzen?

genschein der Stellen für sich, indem durch das πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς (Matth. 1, 18.) und das ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω (Luc. 1, 34.) der Antheil des Joseph und jedes Mannes überhaupt an der Erzeugung des in Frage stehenden Kindes ausgeschlossen; durch das πνεῦμα ἅγιον aber und die δύναμις ὑψίστου zwar nicht der heilige Geist im kirchlichen Sinne, als dritte Person in der Gottheit, wohl aber, nach dem A. T.lichen Sprachgebrauche von רוּחַ אֱלֹהִים, Gott in seiner Einwirkung auf die Welt, und namentlich auf den Menschen, bezeichnet; endlich durch die Ausdrücke ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου bei Matthäus, und πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ κ. τ. λ. bei Lukas deutlich genug gesagt ist, dafs die fehlende männliche Mitwirkung durch die göttliche Schöpferkraft — obwohl nicht in physischer Art, nach heidnischer Vorstellung — ersetzt werden würde.

Erscheint diefs als die Vorstellung, welche die bezeichneten evangelischen Abschnitte über den Ursprung des Lebens Jesu geben wollen: so läfst sich dieselbe doch nicht ohne bedeutende Schwierigkeiten vollziehen. Wir können die, so zu sagen, physico-theologischen von den exegetisch-historischen Schwierigkeiten unterscheiden.

Die physiologischen Schwierigkeiten laufen darin zusammen, dafs eine solche Erzeugung die auffallendste Abweichung von allem Naturgesetze wäre. So wenig nämlich die Physiologie über das nähere Wie des Hergangs im Klaren ist: so fest steht durch eine ausnahmlose Erfahrung die Thatsache, dafs nur durch Zusammenwirken zweier geschlechtlich verschiedenen menschlichen Organismen ein neues Menschenleben sich erzeugt [1]); weifswegen

1) In seiner rabulistischen Weise sucht Hoffmann (S. 187) durch die Unklarheit jenes Wie das von demselben ganz unabhängige Dass unsicher zu machen.

es auf den Grund des Plutarchischen: *παιδίον ἐδεμία ποτὲ γυνὴ λέγεται ποιῆσαι δίχα κοινωνίας ἀνδρὸς* [2]), bei dem Cerinthischen *impossibile* [3]) sein Bewenden haben wird. Nur bei den niedrigsten Thiergattungen ist eine Fortpflanzung ohne Geschlechtsvermischung bekannt [4]), und so wäre es, die Sache bloſs physiologisch betrachtet, mit einem ohne Geschlechtsvermischung entstandenen Menschen in der That an dem, was Origenes, freilich im Sinne des höchsten Supranaturalismus, sagt, daſs die Worte Ps. 22, 7.: ich bin ein Wurm und kein Mensch, — eine Weissagung auf Jesum insofern seien, als auch er, wie dieſs bei Würmern sich finde (ohne jene Vermischung) entstanden sei [5]). Doch zu der bloſs physiologischen Betrachtungsweise bringt schon der Engel bei Lukas die theologische hinzu, indem er sich (1, 37.) auf die göttliche Allmacht beruft, welcher kein Ding unmöglich sei. Allein da die göttliche Allmacht vermöge ihrer Einheit mit der göttlichen Weisheit nie ohne zureichende Gründe wirkt: so müſste sich auch hier ein solcher nachweisen lassen. Ein genügender Grund aber zur Suspension eines selbstgegebenen Naturgesetzes könnte für Gott nur darin liegen, daſs zur Erreichung gotteswürdiger Zwecke jene Abweichung vom Naturgesetze nothwendig wäre. Nun sagt man hier: der Zweck der Erlösung forderte Jesu Unsündlichkeit; um aber unsündlich sein zu können, muſste Jesus durch Entfernung des Antheils eines sündhaften Vaters und einen göttlichen

2) Conjugial. praecept. Opp. ed. Hutten, Vol. 7. S. 428.

3) Irenaeus adv. haer. 1, 26: *Cerinthus Jesum subjecit non ex virgine natum, impossibile enim hoc ei visum est.*

4) Worauf sich wirklich eine Abhandlung in Henke's neuem Magazin, 3, 3, S. 369. beruft.

5) Homil. in Lucam 14. Gegen die Berufung auf die, gleichfalls ohne Geschlechtsverkehr entstandenen, ersten Menschen vergl. meine Streitschriften, 1, 2, S. 72 f.

Einfluſs auf seine Erzeugung aus dem Zusammenhang der Erbsünde herausgenommen sein [6]. Allein, wie auch sonst schon bemerkt [7], neuestens aber von Schleiermacher auf eine die Sache von dieser Seite abschlieſsende Weise gezeigt worden ist [8], so war hiezu die Ausschlieſsung bloſs des väterlichen Antheils nicht hinreichend, wenn nicht auch der, gleichfalls Sünde fortpflanzende, mütterliche, etwa durch die Valentinische Behauptung eines bloſsen Durchgangs Christi durch Maria, entfernt wird. Bleibt nun aber der mütterliche Antheil nach den evangelischen Berichten offenbar stehen: so müssen wir, um doch die voraussetzlich nothwendige Unsündlichkeit herauszubekommen, eine göttliche Thätigkeit annehmen, welche den Antheil der sündhaften menschlichen Mutter bei der Erzeugung Jesu heiligte. Nahm aber Gott mit dem stehenbleibenden mütterlichen Antheil eine solche Reinigung vor, so lag es näher, dasselbe auch mit dem männlichen zu thun, als durch gänzliche Ausschlieſsung desselben das Naturgesetz auf so unerhörte Weise zu durchbrechen: und es läſst sich somit die vaterlose Erzeugung Jesu nicht als nothwendiges Mittel zum Zwecke seiner Unsündlichkeit behaupten.

Doch wer auch über die bisher vorgetragenen Schwierigkeiten sich hinüberhelfen zu können glaubt, indem er sich in einen für Vernunftgründe und Naturgesetze unzugänglichen Supranaturalismus hüllt, dem müssen doch die auf seinem eigenen N. T.lichen Boden gelegenen,

---

6) s. Olshausen a. a. O. S. 48. Neander, L. J. Ch., S. 16 f. Dem Versuche Bauer's, Jahrbücher f. wiss. Krit., 1835, Dec., No. 111 f., dieses Argument höher und speculativer zu fassen, habe ich in meinen Streitschriften, 1, 3, S. 104 ff., seine Verwirrung nachgewiesen.

7) z. B. von Eichhorn, Einleitung in das N. T. 1. Bd. S. 407.

8) Glaubenslehre, 2. Thl. §. 97. S. 73 f. der zweiten Auflage.

exegetisch-historischen Schwierigkeiten bedenklich sein, welche gleichfalls die Ansicht von einer übernatürlichen Erzeugung Jesu drücken. In keiner andern Stelle des N. T. nämlich, ausser den beiden Kindheitsevangelien bei Matthäus und Lukas, wird von einem solchen Ursprunge Jesu gesprochen, oder auch nur deutlich auf denselben hingewiesen [9]. Nicht allein Markus läſst die Erzeugungsgeschichte weg, sondern auch der vorausgesetzliche Verfasser des vierten Evangeliums, Johannes, der, als angeblicher Hausgenosse der Mutter Jesu nach dessen Tode, am genauesten über diese Verhältnisse unterrichtet sein muſste. Man sagt: er wollte mehr die himmlische als die irdische Herkunft Jesu berichten; aber es fragt sich eben, ob mit seiner im Prologe ausgesprochenen Lehre von einer, wirklich in Jesu fleischgewordenen und ihm immanent gebliebenen, göttlichen Hypostase die in unsern Stellen liegende Ansicht von einer bloſsen, seine Erzeugung bedingenden, göttlichen Einwirkung verträglich sei, ob er also die Erzeugungsgeschichte des Matthäus und Lukas habe voraussetzen können? Da jedoch dieser Einwand so lange keine entscheidende Kraft hat, bis sich uns im Verfolg unsrer Untersuchung der apostolische Ursprung des vierten Evangeliums bewährt haben wird: so kommt hauptsächlich dieſs in Betracht, daſs auch im weiteren Verlaufe nicht bloſs des Markus- und Johannes-Evangeliums, sondern auch des Matthäus und Lukas selbst, keine rückweisende Hindeutung auf diese Art der Erzeugung

9) Diese Seite findet sich besonders hervorgekehrt in der Skiagraphie des Dogma's von Jesu übernatürlicher Geburt, in Schmidt's Bibliothek 1, 3, S. 400 ff.; in den Bemerkungen über den Glaubenspunkt: Christus ist empfangen vom heil. Geist, in Henke's neuem Magazin, 3, 3, 365 ff.; in Kaiser's bibl. Theol. 1, S. 231 f.; de Wette's bibl. Dogmatik, §. 281; Schleiermacher's Glaubenslehre, 2. Thl. §. 97.

Jesu vorkommt. Nicht nur bezeichnet Maria den Joseph ohne Weiteres als den Vater Jesu (Luc. 2, 48.), und spricht der Evangelist von beiden geradezu als von seinen γονεῖς (Luc. 2, 41.), was der so eben von der Erzählung der übernatürlichen Erzeugung herkommende Berichterstatter nur im weiteren Sinne genommen haben kann: sondern alle seine Zeitgenossen überhaupt hielten ihn nach unsern Evangelien für einen Sohn des Joseph, und nicht selten wurde es verächtlich und vorwurfsweise in seiner Gegenwart geäufsert (Matth. 13, 55. Luc. 4, 22. Joh. 6, 42.), ihm also entschiedene Veranlassung gegeben, sich auf seine wunderbare Erzeugung zu berufen, was er jedoch mit keinem Worte thut. Könnte man hier sagen, dafs er auf diese äufserliche Weise nicht von der Göttlichkeit seiner Person überzeugen wollte, auch bei innerlich Abgeneigten keine Wirkung davon sich versprechen konnte: so ist hinzuzunehmen, dafs nach der Angabe des vierten Evangeliums auch seine eigenen Jünger neben seiner Gottessohnschaft ihn doch für den wirklichen Sohn Josephs hielten; denn Philippus stellt ihn dem Nathanaël als Ἰησοῦν τὸν υἱὸν Ἰωσήφ vor (Joh. 1, 46.), offenbar in demselben Sinne eigentlicher Vaterschaft, wie ihn sonst die Juden ebenso bezeichnen, ohne dafs diefs irgendwo als eine irrige oder unvollkommene Ansicht dargestellt würde, welche diese Apostel nachher hätten ablegen müssen: vielmehr hat die Erzählung unverkennbar den Sinn, dafs hier der rechte Glaube in denselben zum Dasein gekommen sei. Die räthselhafte Voraussetzung, mit welcher bei der Hochzeit zu Kana Maria sich an Jesum wendet [10]), ist viel zu unbestimmt, um eine Erinnerung der Mutter an seine übernatürliche Erzeugung zu beweisen; jedenfalls wird dieser Zug von dem entgegengesetzten aufgewogen, dafs die Familie Jesu, und wie es aus Matth. 12, 46. ff.

10) Geltend gemacht von Neander, L. J. Ch., S. 12.

vergl. mit Marc. 3, 21. ff. den Anschein gewinnt, auch seine Mutter, an seinen Bestrebungen später irre wurde, was bei solchen Erinnerungen selbst von den Brüdern kaum erklärlich wäre.

Ebensowenig als in den Evangelien findet sich in den übrigen N. T.lichen Schriften etwas zur Bestätigung der Ansicht von einer übernatürlichen Erzeugung Jesu. Denn wenn der Apostel Paulus Jesum γενόμενον ἐκ γυναικὸς nennt (Gal. 4, 4.): so wird man in diesem Ausdrucke doch nicht eine Ausschliefsung des männlichen Antheils finden wollen, da ja das beigesetzte: γενόμενον ὑπὸ νόμον, deutlich zeigt, dafs er, wie so häufig im A. u. N. T. (z. B. Hiob 14, 1. Matth. 11, 11.), überhaupt die menschliche Natur mit allen ihren Bedingungen bezeichnet. Wenn Paulus ferner (Röm. 1, 3. f. vergl. 9, 5.) Christum κατὰ σάρκα von David und den Erzvätern abstammen, κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης aber als Gottes Sohn sich bewähren läfst: so wird man doch hier den Gegensatz von σὰρξ und πνεῦμα nicht dem von menschlichem mütterlichen, und durch göttliche Thätigkeit ersetztem väterlichen Antheil an seiner Erzeugung gleichsetzen wollen. Endlich, wenn im Hebräerbrief (7, 3.) Melchisedek als ἀπάτωρ mit dem υἱὸς τοῦ θεοῦ verglichen wird: so verbietet sich eine Beziehung des wörtlich gefafsten ἀπάτωρ auf die menschliche Erscheinung Jesu schon durch das danebenstehende ἀμήτωρ, welches bei ihm so wenig als das weiter beigesetzte ἀγενεαλόγητος zutreffen würde.

§. 27.

Rückblick auf die Genealogien.

Doch die entscheidendste exegetische Instanz gegen die Wirklichkeit einer übernatürlichen Erzeugung Jesu liegt uns näher als alle bisher aufgeführten Stellen, nämlich in den beiden Genealogien, die wir nur so eben erst betrachtet haben. Schon der Manichäer Faustus machte

geltend, wer, wie unsre zwei Genealogisten, Jesum durch Joseph von David abstammen lasse, der könne ohne Widerspruch nicht voraussetzen, dafs Joseph gar nicht Jesu Vater gewesen sei: und Augustinus wufste ihm nichts Triftiges zu erwiedern, wenn er bemerkte, dafs wegen des Vorrangs des männlichen Geschlechts die Genealogie Jesu durch Joseph habe geführt werden müssen, welcher, wenn auch nicht durch leibliche, doch durch geistige Verbindung Maria's Gatte gewesen sei [1]. Auch in neuerer Zeit haben manche Theologen die Bemerkung gemacht, aus der Beschaffenheit unserer Geschlechtsregister bei Matthäus und Lukas erhelle, dafs die Verfasser derselben Jesum als wirklichen Sohn Josephs sich gedacht haben [2]. Sie sollen nämlich beweisen, dafs Jesus durch Joseph von Davids Geschlecht abstamme; was beweisen sie aber, wenn Joseph Jesu Vater gar nicht war? Die als Zweck der ganzen Genealogie (bei Matthäus 1, 1.) vorausgeschickte Behauptung, dafs Jesus *υἱὸς Δαβὶδ* gewesen, wird durch die darauf folgende Läugnung seiner Erzeugung durch den Davididen Joseph geradezu wieder aufgehoben. Unmöglich kann man es defswegen wahrscheinlich finden, dafs die Genealogie und die Geburtsgeschichte von demselben Verfasser herrühre [3], sondern man wird mit den zuvor angeführten Theologen annehmen müssen, dafs die Genealogien anderswoher genommen seien. Schwerlich möchte man hiegegen mit der Bemerkung ausreichen, da Joseph ohne Zweifel

1) Augustinus contra Faustum Manichaeum L. 23, 3. 4. 8.

2) Skiagraphie des Dogma u. s. f. in Schmidt's Bibl. a. a. O. S. 403 f.; K. Ch. L. Schmidt, ebend. 3, 1, S. 132 f. Vergl. Schleiermacher, Glaubenslehre, 2, §. 97. S. 71; Wegscheider, Instit. §. 123. not. d).

3) Wie diess z. B. Eichhorn, Einl. in das N. T. 1, S. 425, ausdrücklich für wahrscheinlich, de Wette, exeg. Handb. 1, 1, S. 7 f., wenigstens für möglich erklärt.

Jesum adoptirt habe, so habe sein Stammbaum auch für diesen volle Gültigkeit bekommen. Denn die Adoption mochte wohl hinreichen, um dem angenommenen Sohne die Anwartschaft auf gewisse äufsere, Erbschafts- und andere Rechte aus der Familie des Adoptirenden zu verschaffen [4]); keineswegs aber konnte ein solches Verhältnifs Anspruch auf die messianische Würde verleihen, welche an wirkliches Davidisches Blut und Geschlecht gebunden war. Schwerlich würde daher, wer den Joseph blofs für den Adoptiv-Vater Jesu gehalten hätte, sich die Mühe genommen haben, der Davidischen Abstammung des Joseph nachzuspüren; sondern, wenn anders neben der einmal gewonnenen Ansicht von Jesu als Gottessohn noch ein Interesse, ihn als Davidssohn darzustellen, fortdauerte, so würde man zu diesem Behuf eher die Genealogie der Maria gegeben haben, indem, wenn auch gegen die Gewohnheit, der Stammbaum der Mutter zu Hülfe genommen werden mufste, wo kein menschlicher Vater vorhanden war. Am wenigsten würden mit der Zusammensetzung eines durch Joseph vermittelten Stammbaums Jesu Mehrere sich befafst haben, so dafs uns noch zwei verschiedene Genealogien dieser Art übrig bleiben konnten, wenn man nicht zur Zeit ihrer Abfassung noch ein näheres Verhältnifs Jesu zu Joseph angenommen hätte.

Kaum wird man daher dem Urtheil jener Gelehrten abstehen können, es seien diese Genealogien von der Ansicht aus verfertigt, dafs Jesus der wirkliche Sohn Jo-

---

4) Dass es auch bei Jesu um eine Erbschaft, nämlich die der Verheissung, sich gehandelt habe, diese Bemerkung Hoffmann's (S. 200) ist eine Spielerei, welche er selbst unzulänglich findet, indem er die Adoption in Davids Geschlecht von väterlicher Seite nur zureichend findet in Verbindung mit wirklicher Davidischer Abstammung von Seiten der Mutter, wie er sie fälschlich in der Genealogie des Lukas gegeben glaubt.

seph's und der Maria gewesen sei; die Verfasser oder Sammler unserer Evangelien aber, obwohl ihrerseits von dem höheren Ursprung Jesu überzeugt, haben dieselben doch in ihre Sammlungen aufgenommen; nur dafs Matthäus (1, 16.) das ursprüngliche: Ἰωσὴφ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰησοῦν ἐκ τῆς Μαρίας (vgl. V. 3. 5. 6.) nach seiner abweichenden Ansicht abgeändert, und ebenso Lukas (3, 23.) seine Genealogie statt einfach mit: Ἰησοῦς - υἱὸς Ἰωσὴφ, durch ὢν, ὡς ἐνομίζετο κ. τ. λ. eingeleitet habe. Man wende hiegegen nicht ein, wenn nach unsrer Bemerkung von der Ansicht aus, dafs Joseph nicht Vater Jesu gewesen, unsre Genealogien nicht verfertigt werden konnten, so lasse bei dieser Ansicht auch nicht einmal dafür ein Interesse sich denken, sie den Evangelien einzuverleiben. Denn das ursprüngliche Verfertigen einer Genealogie Jesu, und wenn es in unserem Falle auch nur darin bestanden hätte, dafs gegebene fremde Stammbäume in Beziehung auf Jesum gesetzt wurden, erforderte ein starkes und ganzes Interesse, welches, in der Voraussetzung einer leiblichen Abkunft Jesu von Joseph, durch jene Operation eine Hauptstütze für den messianischen Glauben an ihn zu gewinnen hoffte; wogegen zur Aufnahme der schon vorhandenen auch das schwächere Interesse anregen konnte, dafs sie, auch ohne ein zwischen Jesu und Joseph statt gehabtes natürliches Verhältnifs, dennoch zur Anknüpfung Jesu an David nicht undienlich scheinen mochten. Ebenso wird ja in den beiden Geburtsgeschichten bei Matthäus und Lukas, welche den Joseph entschieden von der Erzeugung Jesu ausschliefsen, doch noch immer auf die Davidische Abstammung Josephs Gewicht gelegt (Matth. 1, 20. Luc. 1, 27. 2, 4.), indem man das zwar nur bei der früheren Ansicht recht Bedeutsame doch auch nach geändertem Standpunkte beibehielt.

Indem wir auf diese Weise in den beiden Genealogien Denkmale aus einer Zeit und einem Kreise der äl-

testen Kirche sehen, in welchen Jesus noch für einen natürlich erzeugten Menschen galt: so müssen uns hiebei die Ebioniten einfallen, da uns eben von diesen aus jener ersten Zeit gemeldet wird, dafs sie die bezeichnete Ansicht von der Person Christi gehabt haben [5]. Sollten wir hienach erwarten, in den alten ebionitischen Evangelien, von welchen wir noch Kunde haben, vor Allem diese Geschlechtsregister noch anzutreffen: so müssen wir uns nicht wenig überrascht finden, wenn wir erfahren, dafs gerade jene Evangelien ohne die Genealogien waren. Zwar, da nach Epiphanius das Evangelium der Ebioniten erst mit dem Auftritte des Täufers anfing, so könnte man unter den γενεαλογίαις, welche sie weggeschnitten haben sollen, die Geburts- und Kindheitsgeschichte der beiden ersten Kapitel unseres Matthäus verstehen, welche sie, weil dieselben die von ihnen verworfene vaterlose Zeugung Jesu enthalten, wenigstens nicht in ihrer jetzigen Form annehmen konnten; und man könnte nun vermuthen, dafs in ihrem Evangelium vielleicht nur diese ihrem System zuwiderlaufenden Abschnitte gefehlt haben, die ihrer Ansicht zusagenden Geschlechtsregister aber dennoch irgendwo eingefügt gewesen seien. Aber diese Aussicht verschwindet alsbald, wenn wir sehen, wie Epiphanius in Bezug auf die Nazarener die Genealogien, von welchen er nicht weifs, ob sie auch ihnen gefehlt oder nicht, als τὰς ἀπὸ τοῦ Ἀβραὰμ ἕως Χριστοῦ bestimmt [7]; wonach er unter den Genealogien, welche einigen Häretikern fehlten, offenbar zunächst die Geschlechtstafeln versteht, wenn er auch in Beziehung auf die Ebioniten zugleich die Geburtsgeschichte unter jenem Ausdruck mitbegreift.

---

5) Justin. Mart. Dial. cum Tryphone, 48; Origenes contra Celsum L. 5, 61. Euseb. H. E. 3, 27.

6) Epiphan. haeres. 30, 14.

7) Haeres. 29, 9.

Wie sollen wir uns nun diese befremdende Erscheinung erklären, dafs gerade bei derjenigen Christenpartei, in welcher sich die den Genealogien zum Grunde liegende Ansicht forterhielt, dieselben nicht zu finden sind? Ein neuerer Forscher stellt die Vermuthung auf, die Judenchristen haben die Geschlechtsregister aus Klugheit weggelassen, um nicht durch dieselben die unter Domitian und vielleicht auch schon früher über die Davidische Familie verhängten Verfolgungen zu erleichtern und zu vermehren [8]). Allein zu solchen äufserlichen Erklärungen aus zufälligen Umständen, die selbst noch dem Zweifel der historischen Kritik unterliegen, sollte man nur dann seine Zuflucht nehmen, wenn jede Erklärung der fraglichen Erscheinung aus der Sache selbst, also hier aus dem Innern des ebionitischen Systems, unmöglich ist.

So mifslich aber steht es in unserem Falle noch lange nicht. Bekanntlich sprechen die Kirchenväter von doppelten Ebioniten, von welchen die einen, neben strengern Grundsätzen in Bezug auf die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes, Jesum für den auf natürliche Weise erzeugten Sohn Josephs und der Maria gehalten, die andern, sofort auch Nazarener genannt, mit der orthodoxen Kirche eine Erzeugung durch den heiligen Geist angenommen haben [9]). Neben diesem Unterschiede aber geht noch ein anderer her. Die ältesten Kirchenschriftsteller, wie Justinus Martyr, Irenäus, wissen nur von solchen Ebioniten, welche ganz einfach Jesum für einen natürlich erzeugten und erst bei der Taufe mit höheren Kräften ausgerüsteten Menschen hielten [10]): wogegen wir bei Epiphanius und in den Klementinischen Homilien Ebioniten begegnen,

---

8) Credner, in den Beiträgen zur Einleitung in das N. T. 1, S. 443. Anm.

9) Orig. a. a. O.

10) Vergl. Neander, K. G. 1, 2, S. 615 f.

welche ein gnostisch-speculatives Element in sich aufgenommen haben. Man hat diese Richtung, welche nach Epiphanius von einem Elxai sich herschreiben soll, vom Einflusse des Essenismus abgeleitet [11]), und schon in den Irrlehrern des Colosserbriefs Spuren derselben bemerkt [12]); während die erstere Klasse der Ebioniten offenbar vom gewöhnlichen Judenthum ausgegangen war. Welche von diesen Richtungen die frühere und welche die spätere gewesen, ist nicht so leicht auszumachen; in Bezug auf den zuletzt ausgeführten Unterschied könnte man, da dieser speculirenden Ebioniten erst die Klementinen und Epiphanius, jener einfachen aber schon Justin und Irenäus Meldung thun, diese für die früheren ansehen: allein da auch schon Tertullian von einer gnostisirenden Christologie der Ebioniten weiſs [13]), und im Essenismus der Keim zu solchen Ansichten schon um die Zeit Jesu gegeben war: so scheint die Annahme sicherer zu sein, beide Richtungen für gleichzeitig neben einander hergehende zu halten [14]). Ebensowenig läſst sich in Bezug auf die andere Differenz beweisen, daſs die nazaräische Ansicht von Christo sich

11) Credner, über Essener und Ebioniten und einen theilweisen Zusammenhang beider, in Winer's Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie, 1. Bd. 2tes und 3tes Heft; vgl. Baur, Progr. de Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda, und christl. Gnosis, S. 403.

12) Neander, a. a. O. S. 620.

13) De carne Christi, c. 14: *Poterit haec opinio Hebioni convenire, qui nudum hominem, et tantum ex semine David, i. e. non et Dei filium, constituit Jesum, ut in illo angelum fuisse edicat.*

14) Mit Neander a. a. O. u. Schneckenburger, über einen häufig übersehenen Punkt in der Lehre der Ebioniten v. d. Person Christi, Tübinger Zeitschrift f. Theol. 1830, 1, 114 ff. — Das Erstere ist die Ansicht von Gieseler, über Nazaräer und Ebioniten, in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für K. G. 4. Bd. und Credner's a. a. O.

erst später zur ebionitischen herabgestimmt habe [15]); da die theils verworrenen [16]) theils späten Nachrichten kirchlicher Schriftsteller sich natürlich aus der gleichsam optischen Täuschung der Kirche erklären lassen, welcher, während sie in der Verherrlichung Christi vorwärts schritt, ein Theil der Judenchristen aber stehen blieb, es vorkam, als bliebe sie stehen, die andern aber gingen ketzerisch zurück.

Durch diese Unterscheidung einfacher und speculirender Ebioniten ist so viel gewonnen, dafs das Fehlen der Genealogien bei den letzteren, von welchen Epiphanius spricht, nicht beweist, dafs sie auch den ersteren gefehlt haben. Um so weniger, wenn wir im Stande sein sollten, wahrscheinlich zu machen, dafs die Gründe ihrer Abneigung gegen die Geschlechtsregister in demjenigen lagen, was ihnen im Unterschiede von den gewöhnlichen Ebioniten eigen war. Einer dieser Gründe nun war offenbar die ungünstige Ansicht, welche die Ebioniten des Epiphanius und der Klementinischen Homilien über David hatten, von welchem die Genealogie das Geschlecht Jesu ableitet. Sie unterschieden bekanntlich im A. T. eine doppelte Prophetie, eine männliche und eine weibliche, reine und unreine, von welchen jene nur Himmlisches und Wahres, diese Irdisches und Trügliches verheifse; jene von Adam und Abel, diese von Eva und Kain ausgehend, und beide durch die ganze Geschichte der Offenbarung herunterlaufend [17]). Als wahre Propheten werden im A. T. nur die frommen

---

15) Wie Hoffmann zu beweisen sucht, S. 198 ff.

16) Hiemit meine ich die Nachricht des Hegesippus bei Eusebius, H. E. 4, 22. Dass Epiphanius, haer. 30, 1, die Ebioniten als die jüngere Secte den Nazaräern gegenüberstelle, wie Hoffmann behauptet, ist falsch; haer. 29, 7. 30, 2. lässt er beide Secten gleichzeitig entstehen.

17) Homil. 3, 23 — 27.

Männer von Adam bis Josua anerkannt: die späteren Propheten und Gottesmänner, unter welchen auch David und Salomo namhaft gemacht sind, werden nicht nur nicht anerkannt, sondern verabscheut [18]). Wir finden aber sogar bestimmte Spuren, dafs den David ihre Abneigung ganz besonders getroffen hat. Mehrere Punkte waren es, welche sie von David (und auch von Salomo) abstiefsen. David war ein blutiger Krieger: Blutvergiefsen aber nach der Lehre dieser Ebioniten eine der vornehmsten Sünden; von David ist ein Ehebruch (von Salomo seine Wollust) bekannt: den Ehebruch aber verabscheute die genannte Partei noch mehr als selbst den Mord; David war ein Saitenspieler: das Saitenspiel aber galt jener Secte, als Erfindung der Kainiten (1. Mos. 4, 21.), für ein Zeichen der falschen Prophetie; endlich gingen sowohl die von David herrührenden, als die an ihn (und Salomo) geknüpften, Weissagungen auf ein irdisches Reich, von welchem die gnostisirenden Ebioniten nichts wissen wollten [19]). Diesen Grund zur Abneigung gegen die Genealogien nun konnten die vom gewöhnlichen Judenthum ausgegangenen Ebioniten nicht theilen, da für den rechtglaubigen Juden David Gegenstand der höchsten Verehrung war. — Ueber einen zweiten Punkt sind die Nachrichten nicht gehörig klar und einstimmig; ob nämlich diese Ebioniten auch durch

---

18) Epiphan. haeres. 30, 18. vgl. 15.

19) S. die Belegstellen bei Credner, in der angef. Abhandlung. Dass es diese Züge gewesen seien, welche der genannten Christenpartei an David missfielen, wird wenigstens in Einer Stelle der Klementinischen Homilien auch ohne Nennung des Namens klar genug, nämlich Homil. 3, 25: *ὅτι μὴν καὶ οἱ ἀπὸ τῆς τότε (τοῦ Καΐν) διαδοχῆς προελήλυθότες πρῶτοι μαχοὶ ἐγένοντο, καὶ ψαλτῆραι, καὶ πυθάραι, καὶ χαλκεῖς ὅπλων πολεμικῶν ἐγένοντο. Δι' ὃ καὶ ἡ τῶν ἐγγόνων προφητεία, μαχῶν καὶ ψαλτηρίων γέμουσα, λανθανόντως διὰ τῶν ἡδυπαθειῶν ὡς τὴς πολέμους ἐγείρει.*

eine Steigerung der gemeinebionitischen Lehre von der Person Christi zur Verwerfung der Genealogie veranlaſst waren. Nach Epiphanius unterschieden sie ganz gnostisch Jesus, den Sohn Josephs und der Maria, von dem auf ihn herabgekommenen Christus [20]), und insofern mochte sie von einer Beziehung der Genealogie auf jenen nur etwa ihre Abneigung gegen David zurückhalten: aus der Grundansicht und einer Stelle der Klementinen dagegen [21]) ist neuerlich nicht ohne Schein gefolgert worden, daſs vom Verfasser derselben die Ansicht von einer natürlichen Erzeugung und selbst Geburt Jesu aufgegeben war [22]); wobei dann noch offenbarer der Grund, warum diese Secte die Genealogien verwarf, ihr eigenthümlich und nicht mit den andern Ebioniten gemeinsam wäre.

Doch auch positive Spuren fehlen nicht ganz, daſs die vom gewöhnlichen Judenthum ausgegangenen Ebioniten die Genealogien gehabt haben. Während die Ebioniten des Epiphanius und der Klementinen Jesum nur Sohn Gottes nannten, die Benennung Sohn Davids aber, als der gemeinen jüdischen Ansicht zugehörig, verwarfen [23]): werden andere Ebioniten von den Kirchenvätern verklagt, Jesum nur als den Sohn Davids, auf welchen die Geschlechtsregister hinführen, nicht ebenso als Sohn Gottes anzuerkennen [24]). Ferner erzählt Epiphanius von den uralten

---

20) Epiphan. Haer. 30, 14. 16. 34.

21) Hom. 3, 17.

22) Schneckenburger, über das Evang. der Aegypter, S. 7; Baur, christl. Gnosis, S. 760 ff. Vergl. dagegen Credner, a. a. O. S. 253 f. und Hoffmann, S. 208 ff.

23) Orig. Comm. in Matth. T. 16, 12. Tertullian. De carne Christi, 14, s. Anm. 15 (eine Stelle, in welcher freilich die speculativen Ebioniten und die gewöhnlichen vermischt sind).

24) Clement. homil. 18, 13. Sie bezogen hienach den Spruch Matth. 11, 27: οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱὸς κ. τ. λ. auf τὲς πατέρα νομίζοντας Χριςῦ τὸν Δαβίδ, καὶ αὐτὸν δὲ τὸν Χριςὸν υἱὸν ὄντα,

judaisirenden Gnostikern, Cerinth und Carpokrates, dafs sie im Uebrigen zwar desselben Evangeliums, wie die Ebioniten, sich bedient, aber die Genealogien, welche sie demnach in demselben lasen, zum Beweise der menschlichen Erzeugung Jesu durch Joseph gebraucht haben [25]. Auch die aus judenchristlichem Gebiete stammenden ἀπομνημονεύματα Justins scheinen eine ähnliche Genealogie wie unser Matthäus gehabt zu haben, da Justin wie Matthäus in Bezug auf Jesum von einem γένος τοῦ Δαβὶδ καὶ Ἀβραάμ, von einem σπέρμα ἐξ Ἰακὼβ, διὰ Ἰούδα καὶ Φαρὲς καὶ Δαβὶδ κατερχόμενον, spricht [26]; nur dafs zur Zeit und in

---

καὶ υἱὸν θεοῦ μὴ ἐγνωκότας, und beklagten sich, dass ἀντὶ τοῦ θεοῦ τὸν Δαβὶδ πάντες ἔλεγον.

25) Haeres. 30, 14: ὁ μὲν γὰρ Κήρινθος καὶ Καρποκρᾶς τῷ αὐτῷ χρώμενοι παρ' αὐτοῖς (τοῖς Ἑβιωναίοις) εὐαγγελίῳ, ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου διὰ τῆς γενεαλογίας βούλονται παρεῖναι ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας εἶναι τὸν Χριστόν. Wie Credner (Beiträge a. a. O.) dazu kommt, hier unter γενεαλογία nicht das Geschlechtsregister, sondern die Geburtsgeschichte zu verstehen, ist nicht einzusehen. Wie hätte denn die Matthäische Geburtsgeschichte zu einem Beweis für die reinmenschliche Abkunft Jesu dienen können? Wenn sich Credner darauf berufen kann, dass ja dem von Cerinth und Carpokrates gebrauchten Ebionitenevangelium die Geschlechtsregister gefehlt haben, also jene beiden Häretiker nicht aus diesem, ihrer Urkunde gerade fehlenden, Theile haben argumentiren können: so erhellt aus der Wendung, mit welcher Epiphanius nach jener Aeusserung über Cerinths und Carpokrates Benützung der Genealogien zu den Ebioniten übergeht: ἔνιοι δὲ ἄλλα τινὰ διανοοῦνται. παρεκόψαντες γὰρ τὰς παρὰ τῷ Ματθαίῳ γενεαλογίας κ. τ. λ. aus dieser Wendung erhellt deutlich genug, dass das Evangelium der Ebioniten sich von dem, übrigens mit ihm identischen, des Cerinth und Carpocrates durch den Mangel der Genealogien unterschied.

26) Dial. c. Tryph. 100. 120. Auch hier kann ich nicht mit Credner übereinstimmen, welcher dem Justin die Genealogie abspricht (a. a. O. S. 212. 443.)

dem Kreise Justins bereits die Ansicht von einer übernatürlichen Erzeugung Jesu Veranlassung gegeben hatte, die Genealogie statt auf Joseph, vielmehr auf Maria zu beziehen.

Hienach haben wir in den Genealogien ein mit anderweitigen Spuren zusammenstimmendes Denkmal dafür, dafs in der allerersten christlichen Zeit in Palästina eine Anzahl von Christen, grofs genug, um von verschiedenen Grundansichten aus zweierlei messianische Stammbäume anzulegen, Jesum für einen natürlich erzeugten Menschen gehalten hat; eine Ansicht, von der uns in den apostolischen Schriften kein Beweis dafür vorliegt, dafs die Apostel sie für unchristlich erklärt haben würden: erst vom Standpunkte der Geburtsgeschichten des ersten und dritten Evangeliums aus erschien sie so: obwohl auch noch Kirchenväter dieselbe auffallend milde behandeln [27]).

§. 28.

Die natürliche Erklärung der Empfängnissgeschichte.

Hat nach dem zuletzt Ausgeführten die supranaturalistische Erklärung der Empfängnifsgeschichte so bedeutende, sowohl philosophische als exegetische, Schwierigkeiten: so verlohnt es sich wohl, die evangelische Erzählung noch einmal darauf anzusehen, ob nicht vielleicht eine andere Auslegung derselben möglich sei, durch welche diese Anstöfse vermieden würden. Eine solche hat man wirklich von verschiedenen Seiten in der Art versucht, dafs man bald nur mit dem einen oder andern, bald aber auch mit allen beiden Berichten auf dem Wege natürlicher Erklärung fertig werden zu können glaubte.

Zunächst schien sich die Erzählung des Matthäus einer solchen Deutung darzubieten. In Bezug auf sie wurde durch zahlreiche rabbinische Stellen nachgewiesen, dafs

27) S. Neander, K.G. a. a. O. S. 616.

nach jüdischer Ansicht ein Sohn frommer Eltern unter Mitwirkung des heiligen Geistes erzeugt sei und ein Sohn desselben genannt werde, ohne dafs hiebei an Ausschliefsung des männlichen Antheils an seiner Erzeugung gedacht würde. Der betreffende Abschnitt des Matthäus nun, meinte man, enthalte weiter nichts, als diese Vorstellung; der Engel wolle hier dem Joseph nicht sagen, dafs Maria ohne Zuthun eines Mannes schwanger geworden, sondern nur, dafs sie, ihrer Schwangerschaft ungeachtet, als rein, nicht als eine Gefallene, anzusehen sei. Erst bei Lukas sei, vermöge einer Steigerung der ursprünglichen Vorstellung, durch das ἄνδρα οὐ γινώσκω jede väterliche Mitwirkung ausgeschlossen [1]). Wurde von der andern Seite hiegegen richtig bemerkt, dafs ja bei Matthäus der einzige, hier in Frage kommende Mann, nämlich Joseph, durch das πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς (1, 18.) zu entschieden ausgeschlossen sei: so glaubte man nun von dieser Seite jene Ausschliefsung im Lukasevangelium weniger entschieden zu finden; freilich nur, indem man entweder unexegetisch den klaren Wortsinn auf den Kopf stellte, oder unkritisch einen Theil der so wohl zusammenhängenden Erzählung verdächtigte. Bei dem ersteren Verfahren sollte die Frage der Maria: πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω; (1, 34.) so viel heifsen: wie kann ich, die schon Verlobte und Vermählte, den Messias gebären, als dessen Mutter ich keinen Mann haben müfste? worauf der Engel erwiedere, dafs auch aus ihrem mit Joseph erzeugten Kinde Gott durch seine Kraft etwas Besonderes machen könne [2]).

---

1) Br..., die Nachricht, dass Jesus durch den heil. Geist und von einer Jungfrau geboren sei, aus Zeitbegriffen erläutert, in Schmidt's Bibl. 1, 1. S. 101 ff.; Horst, in Henke's Museum, 1, 4, 497 ff., über die beiden ersten Kapitel im Evang. Lukas.

2) Bemerk. über den Glaubenspunkt u. s. f., Henke's n. Magazin, 3, 3, S. 399.

Ebenso willkürlich ist das andere Verfahren, die angeführte Zwischenfrage der Maria für eine unnatürliche Unterbrechung der Rede des Engels zu erklären, jene abgerechnet aber in der Stelle keine bestimmte Hindeutung auf die aufsernatürliche Empfängnifs zu finden [3]).

Ist somit die Schwierigkeit der natürlichen Erklärung für beide Berichte gleich grofs: so mufste entweder auf beiden Seiten auf eine solche verzichtet, oder sie beidemale gewagt werden, und der consequente Rationalismus, z. B. eines Paulus, konnte sich nur für das Letztere entscheiden. Den Antheil Josephs zwar hält der genannte Ausleger durch Matth. 1, 18. für ausgeschlossen, keineswegs aber jede andere männliche Wirksamkeit; so wenig als er in πνεῦμα ἅγιον und δύναμις ὑψίστου (Luc. 1, 35.) eine wundervolle göttliche Thätigkeit finden kann. Das πνεῦμα ἅγιον ist ihm nichts Objectives, von aufsen auf Maria Einwirkendes, sondern ihre eigene fromme Gesinnung; die δύναμις ὑψίστου aber ist ihm nicht unmittelbar die göttliche Allmacht, sondern jede gottgefällig angewandte Naturkraft kann nach ihm so genannt werden. Demzufolge ist nach Paulus der Sinn der Verkündigung des Engels nur dieser: vor der Verehlichung mit Joseph werde Maria mit reiner Begeisterung für das Heilige ihrerseits, und durch gottgefällige Wirksamkeit (versteht sich, eines Mannes) auf der andern Seite, Mutter eines Kindes werden, das, wegen dieses heiligen Ursprungs, ein Gottessohn zu nennen sein werde.

Sehen wir aber noch näher nach, wie sich der Repräsentant rationalistischer Auslegung die Umstände der Erzeugung Jesu vorstellt. Von Elisabet, der patriotischen, klugen Aaronstochter, wie er sie nennt, geht er aus. Hatte diese die Hoffnung gefafst, einen Gottespropheten zu gebären: so mufste sie wünschen, dafs er der höchste

3) Schleiermacher, über den Lukas, S. 26 f.

Prophet, der Vorläufer des Messias, sein, dafs also auch dieser bald geboren werden möchte. Und eine zur Mutter des Messias ganz taugliche Person hatte sie in ihrer Verwandtschaft: die jungfräuliche Davidische Descendentin Maria; es kam nur darauf an, sie zu besonderen Hoffnungen zu veranlassen. Während man nach diesen Andeutungen bereits einen schlauen Plan der Elisabet mit ihrer jungen Verwandtin ahnt, und in denselben eingeweiht zu werden hofft: läfst Paulus hier auf einmal den Vorhang fallen, und bemerkt, die Art, wie Maria zu der Ueberzeugung gekommen, Mutter des Messias zu werden, müsse man historisch unentschieden lassen; nur so viel sei gewifs, dafs Maria dabei rein geblieben sei, indem sie unmöglich, wie später geschah, mit gutem Gewissen unter das Kreuz ihres Sohnes hätte treten können, wenn sie sich eines Vorwurfs über den Ursprung ihrer Hoffnungen von ihm bewufst gewesen wäre. Nur folgender Wink über die eigentliche Ansicht von Paulus kommt weiterhin noch vor: der verkündigende Engel sei vielleicht Abends, oder gar bei Nacht, zu Maria gekommen; ja der richtigeren Lesart zufolge, welche Luc. 1, 28. nur: *καὶ εἰςελθὼν πρὸς αὐτὴν εἶπε*, ohne *ὁ ἄγγελος*, habe, sei hier nur von einem Hereingekommenen überhaupt die Rede (als ob das *εἰςελθὼν* in diesem Falle nicht nothwendig *τὶς* bei sich haben, oder ohne dieses auf das Subject: *ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ*, V. 26., bezogen werden müfste!): dafs es der Engel Gabriel gewesen, habe sich Maria erst nachher, als sie von der Vision des Zacharias hörte, ergänzt.

Was in dieser Erklärung des Vorgangs stecke, hat schon Gabler in einer Recension des Paulus'schen Commentars [4]) mit angemessener Derbheit an's Licht gezogen, indem er geradezu sagt, bei der Ansicht von Paulus bleibe

4) Im neuesten theol. Journal, 7. Bd. 4. Stück. S. 407 f. Vgl. Bauer, hebr. Mythol. 1, S. 192, e, ff.

nichts Anderes zu denken übrig, als dafs sich Jemand für den Engel Gabriel ausgegeben, und als angeblicher Gottesbote selbst die Maria beschlafen habe, um den Messias mit ihr zu erzeugen. Und das, fragt Gabler, wenn Maria zu einer Zeit, da sie schon verlobt ist, von einem Andern schwanger wird, soll eine unsündliche, gottgefällige Weise, eine vorwurflose, heilige Wirksamkeit heifsen? Maria erschiene hier als eine fromme Schwärmerin, und der angebliche Gottesbote entweder als ein Betrüger, oder auch als ein grober Schwärmer. Mit Recht findet der genannte Theologe vom christlichen Standpunkte aus eine solche Behauptung empörend; vom wissenschaftlichen angesehen aber widerspricht sie gleichsehr den Gesetzen der Auslegung wie der Kritik.

Als der würdigste Dolmetscher von Paulus ist hier der Verfasser der natürlichen Geschichte des grofsen Propheten von Nazaret zu betrachten, welcher, wenn er auch bei Abfassung dieses Theils von seinem Werke den Paulus'schen Commentar noch nicht benutzen konnte, doch ganz in dessen Geiste, was dieser noch behutsam mit einem Schleier verhüllt, ohne Scheue aufdeckt. Er vergleicht eine Erzählung bei Josephus [5]), nach welcher eben im Zeitalter Jesu ein römischer Ritter die keusche Gattin eines edeln Römers dadurch für seine Wünsche gewann, dafs er sie durch einen Isispriester in den Tempel dieser Göttin unter dem Vorwande laden liefs, der Gott Anubis begehre sie zu umarmen; worein die Frau unschuldsvoll und glaubig sich ergab, und später vielleicht auch ein Götterkind zu gebären geglaubt haben würde, wenn nicht der Buhle bald darauf mit bitterem Hohn ihr den wahren Stand der Sache entdeckt hätte. Auf ähnliche Weise meint der Verfasser, sei Maria als Verlobte des ältlichen Joseph durch einen verliebten und schwärmerischen

5) Antiq. 18, 3, 4.

Jüngling (er läſst ihn in der folgenden Geschichte als Joseph von Arimathäa auftreten!) getäuscht worden, und habe sofort, in aller Unschuld, wieder Andere getäuscht [6]). Hier wird es nun klar, daſs diese Erklärungsart nicht verschieden ist von jener uralten jüdischen Blasphemie, welche wir bei Celsus und im Talmud finden, daſs Jesus seine Geburt von einer reinen Jungfrau fälschlich vorgegeben habe, in der That aber von Maria im Ehebruch mit einem gewissen Panthera erzeugt gewesen sei [7]).

Treffender kann man über diese ganze, in der Lästerung der Juden culminirende Ansicht nicht urtheilen, als schon Origenes gethan hat, indem er sagt: wenn sie der Geschichte von Jesu übernatürlicher Erzeugung etwas Anderes hätten unterschieben wollen, so hätten sie dieſs wenigstens auf wahrscheinlichere Weise thun sollen; sie hätten nicht, gleichsam wider Willen, zugeben dürfen, daſs Maria von Joseph unberührt gewesen sei, sondern schon diesen Zug hätten sie läugnen, und Jesum aus einer gewöhnlichen menschlichen Ehe jener beiden entstehen lassen müssen; wogegen nun das Gezwungene und Abenteuerliche ihrer Hypothese jedem Kenner die Lüge verrathe [8]). Was heiſst dieſs anders, als: wenn einmal an einigen Zügen einer wunderhaften Erzählung gezweifelt wird, so ist es folgewidrig, andre unbezweifelt stehen zu lassen; vielmehr muſs dann ein solcher Bericht nach allen

6) 1ter Theil, S. 140 ff.

7) Die Sage hat verschiedene Formationen erlebt, durch welche aber immer der Name Panthera oder Pandira hindurchgeht. S. Origenes c. Cels. 1, 28. 32; Schöttgen, Horae, 2, 693 ff. aus Tract. Sanhedrin u. A.; Eisenmenger, entdecktes Judenthum, 1, S. 105 ff. aus der Schmähschrift: Toledoth Jeschu; Thilo, Cod. apocr., 1, S. 528 f.

8) c. Cels. 1, 32.

seinen Theilen mit kritischem Auge angesehen werden. Die richtige Ansicht von der vorliegenden Erzählung lag, wenigstens mittelbar, in Origenes. Denn wenn er das einemal mit der übernatürlichen Empfängnifs Jesu die Erzählung von Plato's Erzeugung durch Apollo als gleichartig zusammenstellt (aber hier freilich der Meinung ist, nur Böswillige können dergleichen bezweifeln) [9]; das andremal aber von der Erzählung über Plato sagt, sie gehöre zu den Mythen, durch welche man die ausgezeichnete Weisheit und Kraft grofser Männer habe erklären wollen (aber hier die Erzählung von Jesu Erzeugung aus dem Spiele läfst) [10]: so hatte er ja die beiden Prämissen (Gleichartigkeit der beiden Erzählungen und mythischen Charakter der einen), aus welchen sich als Schlufssatz der blofs mythische Werth der Erzählung von der Empfängnifs Jesu ergab; ein Schlufs, den er aber freilich nicht einmal vor seinem eigenen Bewufstsein gezogen haben kann.

§. 29.

Die Geschichte der Erzeugung Jesu als Mythus.

Wenn man dem übernatürlichen Ursprunge Jesu ausweichen will, sagt Gabler in seiner Recension von Paulus Commentar, um nicht in unsern Tagen zum Gespötte zu werden; wenn aber andrerseits die natürlichen Erklärungen desselben auf sonderbare nicht nur, sondern selbst empörende Behauptungen führen: so wähle man doch lieber die Annahme eines Mythus, durch welche alle jene Schwierigkeiten vermieden werden. Viele grofse Männer hatten in der alten mythischen Welt eine aufserordentliche Geburt und waren Göttersöhne. Jesus selbst sprach von seinem himmlischen Ursprung, nannte Gott seinen Vater,

---

9) Ebend. 6, 8.

10) Ebend. 1, 37.

und hiefs ohnehin als Messias Gottes Sohn. Aus Matth. 1, 22 f. sieht man ferner, dafs die Stelle Jes. 7, 14. in der ersten christlichen Kirche auf Jesum bezogen wurde. Jesus, dachte man, mufs als Messias, dieser Stelle zufolge, von einer Jungfrau durch Gotteskraft geboren sein; was sein mufste, schlofs man, ist auch wirklich geschehen, und so entstand ein philosophischer (dogmatischer) Mythus über die Geburt Jesu. Seiner wirklichen Geschichte nach wäre dann Jesus aus einer ordentlichen Ehe Josephs und der Maria entsprossen; womit, wie mit Recht bemerkt wird, ebensowohl die Würde Jesu als die schuldige Achtung gegen seine Mutter besteht [1]).

Man hat also, um sich die Entstehung eines solchen Mythus zu erklären, an die Neigung der alten Welt erinnert, grofse Männer und Wohlthäter ihres Geschlechts als Göttersöhne darzustellen. Die Beispiele sind von den Theologen reichlich beigebracht. Namentlich aus der griechisch-römischen Mythologie und Geschichte hat man an Hercules und die Dioskuren erinnert, an Romulus und Alexander, vor Allen aber an Pythagoras [2]) und Plato, von deren Letzterem Hieronymus, ganz auch auf Jesum anwendbar, sagt: *sapientiae principem non aliter arbitrantur, nisi de partu virginis editum* [3]).

---

1) Gabler, in seinem neuesten theol. Journal, 7, 4. S. 408 f.; Eichhorn, Einleitung in das N. T. 1, S. 428 f.; Bauer, hebr. Mythol. 1, 192 e ff.; Kaiser, bibl. Theologie, 1, S. 231 f.; Wegscheider, Instit. §. 123; de Wette, bibl. Dogmat. §. 281. und exeg. Handb. 1, 1, S. 18 f.; Ammon, Fortbildung des Christenth. S. 201 ff.; Hase, L. J. §. 33; Fritzsche, Comment. in Matth. S. 56. Der Letztere schon in der Ueberschrift des ersten Kapitels, S. 6, richtig: *non minus ille (Jesus) ut ferunt doctorum Judaicorum de Messia sententiae, patrem habet spiritum divinum, matrem virginem.*

2) Jamblich. vita Pythagorae, cap. 2. ed. Kiessling.

3) adv. Jovin. 1, 26. Diog. Laërt. 3, 1, 2.

Wenn man aus diesen Beispielen schliefsen möchte, dafs wohl auch die Erzählung von der übernatürlichen Erzeugung Jesu, ohne historischen Grund, aus einer ähnlichen Neigung hervorgegangen sein dürfte: so vereinigen sich Orthodoxe und Rationalisten, jene Analogie nicht gelten zu lassen; wiewohl aus sehr verschiedenen Gründen. Wenn bei Origenes nicht viel fehlt, dafs er um der Gleichartigkeit der beiderseitigen Erzählungen willen auch die heidnischen Sagen von Göttersöhnen für wahre Wundergeschichten hielte: so ist Paulus auf seinem Standpunkte mit mehr Entschiedenheit so consequent, beiderlei Erzählungen als natürliche, aber wahre, Geschichten zu erklären. Wenigstens von der den Plato betreffenden Erzählung sagt er, man könne nicht behaupten, dafs sie der Hauptsache nach erst später entstanden sei; vielmehr habe Periktione leicht glauben können, von einem ihrer Götter schwanger zu sein: dafs ihr Sohn hierauf wirklich ein Plato wurde, könne zur Bestätigung ihres Glaubens gedient haben, ohne doch dessen Ursache gewesen zu sein. Tholuck macht auf den bedeutenden Unterschied aufmerksam, dafs jene Mythen von Romulus u. A. erst Jahrhunderte nach den Lebzeiten dieser Männer sich gebildet haben: die über Jesum dagegen ganz kurz nach seinem Tode entstanden sein müfsten [4]). Der Erzählung von Plato's Geburt zu gedenken, vermeidet er klüglich, weil er wohl weifs, dafs diese eben in jener Hinsicht ein gefährlicher Punkt ist. Dagegen fährt nun Osiander mit grofsem Pathos eben auf diesen Punkt zu, und behauptet, Plato's Apotheose zum Sohne Apollo's sei erst mehrere Jahrhunderte nach ihm ausgeboren worden [5]): da vielmehr schon Plato's Schwestersohn davon, als von einer in Athen ver-

---

4) Glaubwürdigkeit, S. 64.

5) Apologie des L. J., S. 92.

breiteten Sage, sprach [6]). Auf noch andere Weise will Olshausen, dem sich Neander anschliefst, die Analogie der mythischen Göttersöhne unschädlich machen, indem er darauf aufmerksam macht, wie diese Erzählungen, wenn gleich unhistorisch, doch für die allgemeine Ahnung und Sehnsucht nach einer solchen Thatsache, und damit für die Wirklichkeit derselben wenigstens in Einer geschichtlichen Erscheinung, bürgen. Allerdings nun mufs einer allgemeinen Ahnung und Vorstellung Wahrheit zum Grunde liegen; nur dafs diese nicht in einer einzelnen, jener Vorstellung genau entsprechenden Thatsache bestehen wird, sondern in einer Idee, welche sich in einer Reihe, jener Vorstellung oft sehr unähnlicher, Thatsachen verwirklicht, — und wie die verbreitete Vorstellung eines goldenen Zeitalters nicht beweist, dafs wirklich einmal eine solche Zeit gewesen: so hat auch die Vorstellung von göttlichen Erzeugungen in etwas ganz Anderem ihre Wahrheit, als darin, dafs irgendeinmal ein Individuum auf diesem Wege zum Dasein gekommen ist [7]).

Eine wesentlichere Einwendung gegen die dargelegte Analogie ist, dafs die Vorstellungen der Heidenwelt nichts für die abgeschlossenen Juden beweisen, und dafs namentlich die dem Polytheismus angehörige Idee von Göttersöhnen auf ihre strengmonotheistischen Messiasbegriffe nicht wohl einen Einflufs habe ausüben können [8]). Allerdings darf man hier nicht zu schnell aus dem Ausdruck: Sohn Gottes, der sich auch bei ihnen findet, schliefsen, welcher,

---

6) Diog. Laërt. a. a. O.: Σπεύσιππος (*Sororis Platonis filius*, Hieron.) δ' ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Πλάτωνος περιδείπνῳ καὶ Κλέαρχος ἐν τῷ Πλάτωνος ἐγκωμίῳ καὶ Ἀναξιλίδης ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ φιλοσόφων, φασὶν, Ἀθήνῃσιν ἦν λόγος κ. τ. λ.

7) Uebereinstimmend Hase, L. J. §. 33; de Wette, exeg. Handb. 1, 1, S. 19.

8) Neander, L. J. Ch. S. 10.

wo er im A. T. von Obrigkeiten (Ps. 82, 6.) oder theokratischen Königen (2. Sam. 7, 14. Ps. 2, 7.) gebraucht wird, eben nur dieses theokratische, kein physisches oder metaphysisches Verhältnifs anzeigt; noch weniger darf man darauf Gewicht legen, dafs bei Josephus ein Römer schöne jüdische Fürstenkinder schmeichelnd Götterkinder nennt [9]). Doch aber hatten, wie im vorigen §. bemerkt, die Juden die Vorstellung, dafs bei Erzeugung der Frommen der heilige Geist mitwirke; ferner, dafs die auserwähltesten Rüstzeuge Gottes durch göttlichen Beistand von solchen Eltern erzeugt werden, welche nach dem natürlichen Laufe der Dinge kein Kind mehr bekommen haben würden: und wenn bei diesen nach glaubiger Vorstellung die göttliche Wirksamkeit die erstorbene Fähigkeit beider Theile erneuerte (Röm. 4, 19.), so war es nur noch ein Schritt bis zu der Annahme, dafs sie bei Erzeugung des höchsten jener Rüstzeuge, des Messias, die fehlende Wirksamkeit des einen Theils, bei vollkommener Fähigkeit des andern, ersetzen werde; dieses verhält sich zu jenem kaum als ein höherer Grad des Wunderbaren. So mufs es der Verfasser von Luc. 1. selbst angesehen haben, indem er die Zweifel der Maria durch denselben Spruch niedergeschlagen werden läfst, mit welchem im A. T. Jehova den Zweifel der Sara zurückgewiesen hatte [10]). Dafs es zu dieser Steigerung vollends kam, daran konnte weder die jüdische Achtung vor der Ehe hindern, welcher eine ascetische Schätzung des ehelosen Lebens; noch die herrschende Vorstellung vom Messias als einem gewöhnlichen Menschen [11]), der von Daniel aus die Idee von ihm

---

9) Antiq. 15, 2, 6.

10) 1. Mos. 18, 14. LXX: μὴ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ ῥῆμα; Luc. 1, 37: ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ πᾶν ῥῆμα.

11) Auf Beides beruft sich Neander, L. J. Ch., S. 10.

als einem höheren Wesen zur Seite ging. Eine bestimmte Veranlassung aber, die unsern Geburtsgeschichten zum Grunde liegende Vorstellung auszubilden, lag zum Theil schon in dem, einmal für den Messias üblich gewordenen Titel: υἱὸς θεοῦ [12]). Denn es ist die Natur solcher zunächst bildlichen Ausdrücke, dafs sie mit der Zeit immer mehr eigentlich und im strengen Sinne genommen werden, und besonders unter den späteren Juden war eine sinnliche Auffassung des früher geistig und bildlich Gemeinten an der Tagesordnung. Dieser natürlichen Neigung, das υἱὸς θεοῦ vom Messias in immer wörtlicherem Verstande zu nehmen, kam dann einerseits der Zusatz entgegen, welchen Ps. 2, 7. das messianisch gedeutete בְּנִי אַתָּה in dem הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ hat, welches fast unausbleiblich verleiten mufste, hier an ein physisches Verhältnifs zu denken; andererseits das jesaianische Orakel von der gebärenden Jungfrau, welches, wie so viele, deren nächste Beziehung sich verdunkelt hatte, auf den Messias scheint bezogen worden zu sein: eine Beziehung, welche man in der Wahl des Wortes παρθένος, d. h. reine, unbefleckte Jungfrau, bei den LXX, statt des νεᾶνις bei Aquila u. a. griechischen Uebersetzern, finden kann [13]). Hierauf wurden dann die Begriffe vom Gottessohn und Jungfrauensohn in der Art durch einander ergänzt, dafs man die göttliche Wirksamkeit an die Stelle der menschlich-väterlichen setzte. Freilich versichert Wetstein, dafs nie ein Jude die jesaianische Stelle auf den Messias bezogen habe, und auch Schöttgen weifs Spuren der Ansicht vom Messias als Jungfrauensohn aus den Rabbinen nur äufserst mühselig zusammenzulesen [14]): allein bei der Mangelhaftigkeit der

12) Vgl. Eichhorn, Einl. in das N. T. a. a. O.

13) de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 17.

14) Jüngere Rabbinen haben sie allerdings, s. Matthaei, Religionsgl. der Apostel, 2, a, S. 555 ff.

Nachrichten über die messianischen Ideen jener Zeit beweist diefs nichts gegen die Voraussetzung einer Zeitvorstellung, von welcher die vollständigen Grundlagen im A. T. und eine kaum verkennbare Folge im neuen sich findet.

Noch ist eine Einwendung zurück, die ich jetzt nicht mehr eine Olshausen eigenthümliche nennen kann, seit auch andere Theologen sich beeifern, an dem Ruhme derselben Antheil zu bekommen. Nämlich, die mythische Auffassung der vorliegenden Erzählung sei besonders defswegen gefährlich, weil sie nur zu geeignet sei, profanen und gotteslästerlichen Vorstellungen über den Ursprung Jesu, wenn auch nur dunkel, Eingang zu verschaffen. Denn sie könne nur die, den Begriff eines Erlösers vernichtende, Ansicht begünstigen, dafs Jesus auf unheilige Weise in's Leben gerufen worden, da ja Maria unvermählt gewesen sei, als sie ihn unter dem Herzen getragen habe [15]). Wenn Olshausen in der ersten Auflage

---

15) Bibl. Comm. 1, S. 47. Auch Theile, dessen hiehergehöriger §. 14. (und überhaupt seine Behandlung der Jugendgeschichte) ein merkwürdiges Stück von Geben mit der einen Hand und Nehmen mit der andern ist, findet, obwohl er einsieht, dass bei der mythischen Ansicht mit der übernatürlichen auch die voreheliche Zeugung wegfiele, doch möglich, dass Einem die Aufklärung verböte, mit der ersteren auch die letztere in Abrede zu ziehen; wogegen ich auf den, §. 16. aufgestellten und im Obigen angewendeten, kritischen Kanon verweise. Etwas glimpflicher stellt Neander (S. 9) das Dilemma, die mythische Ansicht müsse hier entweder eine reine Dichtung, oder eine solche annehmen, der etwas Geschichtliches zum Grunde liege, was dann nur jenes Unheilige sein könnte. Darauf aber werde der Mythiker nothwendig hingetrieben; denn jener ersteren Annahme „widerstrebe durchaus die einfache, prosaische Erzählung des Matthäus". Es kann nur bedauert werden, dass auch Neander die Einsicht in die my-

hinzusetzte, er wolle übrigens gerne zugestehen, dafs solche Erklärer nicht wissen, was sie thun: so ist es billig, das gleiche Zugeständnifs auch ihm zu Gute kommen zu lassen, da er hier gar nicht zu wissen scheint, was mythische Erklärung ist. Denn wie könnte er sonst sagen, dafs diese Erklärungsweise nur jene blasphemische Ansicht begünstigen könne; dafs also Alle, welche die vorliegende Erzählung mythisch fassen, das Unsinnige zu begehen geneigt seien, was schon Origenes den jüdischen Lästerern zum Vorwurf machte: nämlich von einer Erzählung, welche sie im Uebrigen für unhistorisch erkennen, doch den Einen Zug festzuhalten, dafs Maria noch nicht verheirathet gewesen sei; ein Zug, welcher offenbar nur zur Stütze des andern, dafs Jesus von keinem Manne erzeugt gewesen, dienen soll, also mit diesem steht und fällt? So verblendet und inconsequent ist kein einziger der Erklärer gewesen, welche hier einen Mythus im vollen Sinne finden, sondern alle haben eine legitime Ehe zwischen Joseph und Maria vorausgesetzt, und nur Olshausen malt die mythische Auffassungsweise in das Fratzenhafte, um desto eher mit derselben fertig zu werden, weil sie, wie er eingesteht, in diesem Abschnitte besonders viel Blendendes hat.

§. 30.

Verhältniss Josephs zu Maria. Brüder Jesu.

Ganz im Geiste der alten Sage finden es unsre Evangelien anständig, die Mutter Jesu, so lange sie diese

---

thische Natur wenigstens einzelner evangelischer Erzählungen schon von vorne herein durch die verkehrte Vorstellung sich verbaut hat, als könnte der Mythus nicht (und zwar schon in seinem Ursprung) einfach, prosaisch, sein. Wer im Wald keine Bäume finden will, der darf nur bei sich feststellen, was ein Baum sei, müsse roth aussehen: dann findet er gewiss keinen, ausser etwa hie und da im Herbst.

himmlische Frucht unter dem Herzen trug, von keinem irdischen Manne berührt und verunreinigt werden zu lassen. Daher läfst Lukas vor Jesu Geburt den Joseph mit Maria nur im Verhältnifs der Verlobung stehen (2, 5.), und wie es von Plato's Vater heifst, nachdem seine Gattin von Apollo empfangen hatte: ὅθεν καθαρὰν γάμου φυλάξαι ἕως τῆς ἀποκυήσεως [1]), so wird bei Matthäus von Joseph bemerkt (1, 25.): καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν (τὴν γυναῖκα αὐτοῦ) ἕως οὗ ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον. Offenbar mufs in beiden verwandten Stellen das ἕως auf gleiche Weise genommen werden; nun aber bezeichnet es in der ersteren unstreitig nur diefs, dafs zwar bis zu Plato's Geburt sein Vater sich der Gemeinschaft mit der Gattin enthalten habe, nachher aber in seine ehelichen Rechte eingetreten sei, zumal wir ja von Brüdern Plato's wissen. Nicht anders wird daher das ἕως in Bezug auf die Eltern Jesu zu nehmen sein: dafs es nur bis zu der angegebenen Gränze hin die eheliche Gemeinschaft läugnet, nach derselben aber sie stillschweigend voraussetzt. Ebenso scheint das πρωτότοκος, wie Jesus in beiden Evangelien bezeichnet wird (Matth. 1, 25. Luc. 2, 7.), eine Folge anderer Kinder der Maria vorauszusetzen, nach dem Lucianischen: εἰ μὲν πρῶτος, οὐ μόνος· εἰ δὲ μόνος, οὐ πρῶτος [2]); zumal in denselben Evangelien (Matth. 13, 55. Luc. 8, 19.) von ἀδελφοῖς Ἰησοῦ die Rede ist. Wenn also nach Fritzsche's Worten *lubentissime post Jesu natales Mariam concessit Matthaeus* (ebenso auch Lukas) *uxorem Josepho, in hoc uno occupatus, ne quis ante Jesu primordia mutua Venere usos suspicaretur*: so genügte diefs doch den Orthodoxen um so weniger in die Länge, je höher bald die Verehrung der Maria stieg, deren Leib, einmal durch göttliche Thätigkeit befruchtet, nicht mehr durch gemein-

1) Diog. Laërt. a. a. O. Vgl. Origenes c. Cels. 1, 37.
2) Demonax, 29.

menschlichen Geschlechtsverkehr entheiligt werden sollte [3]. Frühzeitig trat daher die Ansicht, dafs Maria nach der Geburt Jesu mit Joseph ehelichen Umgang gehabt, in die Kreise der Ketzer zurück [4], und die rechtgläubigen Väter suchten auf jede Weise derselben auszuweichen und sie zu bekämpfen. Exegetisch erdachte man sich für das ἕως οὗ die Auslegung, dafs es zuweilen nicht blofs bis zu der angegebenen Zeitgränze hin, sondern auch über dieselbe hinaus, für immer, etwas behaupte oder läugne, so dafs hier das οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκε κ. τ. λ. die eheliche Gemeinschaft zwischen Joseph und Maria für alle Zeiten ausschliefse [5]. Ebenso machte man in Bezug auf das πρωτότοκος geltend, es schliefse nicht nothwendig in sich, dafs nachher noch andere Kinder geboren seien, sondern nur, dafs andere vorher, schliefse es aus [6]. Um aber nicht blofs grammatisch, sondern auch physiologisch den Gedanken an ein eheliches Verhältnifs zwischen Maria und Joseph zu entfernen, machte man den Letzteren zum abgelebten Greise, welchem Maria mehr nur zur Aufsicht und Beschützung übergeben worden sei, und sah demnach die im N. T. vorkommenden ἀδελφοὺς Ἰησοῦ für Kinder Josephs aus einer früheren Ehe an [7]. Bald

---

3) S. Origenes in Matthaeum, Opp. ed. de la Rue Vol. 3. S. 463.

4) Der Arianer Eunomius lehrte nach Photius, τὸν Ἰωσὴφ μετὰ τὴν ἄφραστον κυοφορίαν συνάπτεσθαι τῇ παρθένῳ. Ebenso nach Epiphanius die von ihm sogenannten Dimöriten und Antidikomarianiten, und nach Augustin die Helvidianer. Vergl. hierüber die Sammlung von Suicer, im Thesaurus 2, s. v. Μαρία, fol. 305 f.

5) Vergl. Theophylakt und Suidas bei Suicer 1, s. v. ἕως, fol. 1294 f.

6) Hieron. z. d. St.

7) S. Orig. in Matth. Tom. 10, 17; Epiphan. haeres. 78, 7; Historia Josephi c. 2; Protev. Jac. 9. 18.

aber sollte Maria nicht allein von Joseph niemals berührt, sondern auch durch die Geburt Jesu ihrer Jungfrauschaft nicht verlustig geworden sein [8]). Ja selbst die unverletzte Jungfräulichkeit der Maria genügte in die Länge nicht: auch von Joseph wurde beständige Virginität verlangt; man war nicht zufrieden, dafs er mit Maria keinen ehelichen Umgang gehabt, er sollte überhaupt niemals in ehelichen Verhältnissen gestanden haben. Daher wurde, was selbst Epiphanius zugibt, von Hieronymus als gottlose apokryphische Träumerei verworfen, dafs nämlich Joseph von einer früheren Gattin Söhne gehabt habe, und es wurden von jetzt an die ἀδελφοὶ Ἰησοῦ zu blofsen Vettern desselben degradirt [9]).

Auch neuere orthodoxe Theologen halten mit den Kirchenvätern daran fest, dafs niemals ein ehelicher Umgang zwischen Joseph und Maria eingetreten sei, und glauben demgemäfs auch die evangelischen Ausdrücke, welche für das Gegentheil zu sprechen scheinen, erklären zu können. Wenn in Beziehung auf πρωτότοκος Olshausen behauptet, dafs es ebensowohl den einzigen Sohn, als den ersten neben andern bedeuten könne: so wird ihm hierin auch von Paulus Recht gegeben, und Clemen [10]) und Fritzsche suchen vergebens die Unmöglichkeit dieser Auslegung darzuthun; denn wenn es 2. Mos. 13, 2. heifst: פֶּטֶר כָּל־רֶחֶם (πρωτότοκον πρωτογενὲς LXX.) הַקְדֵּשׁ־לִי כָּל־בְּכוֹר so war doch keineswegs allein ein solches Erstgeborene, auf welches noch andere, später Geborene folgten, Jehova heilig, sondern jede Leibesfrucht, vor welcher keine andere von

8) Chrysostomus, hom. 142, bei Suicer, s. v. Μαρία, — besonders widerlich ausgeführt im Protev. Jac. c. 19. u. 20.

9) Hieron. ad Matth. 12, und advers. Helvid. bei Suicer, 1, S. 85.

10) Die Brüder Jesu. In Winer's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1, 3, S. 364 f.

derselben Mutter geboren war; was also der Ausdruck: πρωτότοκος, nothwendig auch mufs bezeichnen können. Freilich mufs man andererseits mit Winer u. A. [11]) sagen, dafs, wenn der Erzähler, vor welchem die Geschichte abgeschlossen daliegt, jenen Ausdruck gebraucht, man denselben in seinem ursprünglichen Sinne zu nehmen versucht ist, da der Schriftsteller, wenn er weitere Kinder ausschliefsen wollte, wohl eher den Ausdruck μονογενής gebraucht, oder mit πρωτότοκος verbunden haben würde. Doch, wenn auch dieses nichts entscheiden mag, so ist um so schlagender die Ausführung Fritzsche's in Bezug auf das ἕως ὅ κ. τ. λ., in welcher er die angeblichen Belegstellen der kirchenväterlichen Auslegung jener Formel zurückweist, und zeigt, dafs sie, ihrem nächsten Sinne nach nur bis zu einer angegebenen Gränze hin etwas aussagend, und von dieser an das Eintreten des logischen Gegentheils voraussetzend, nur in dem Falle dieses Letztere nicht thue, wenn aus dem Zusammenhang das Eintreten dieses Gegentheils als unmöglich von selbst erhelle [12]). Dann z. B., wenn es hiefse: οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν, ἕως ὅ ἀπέθανεν, verstünde es sich von selbst, dafs das von der Zeit bis zum Tode Geläugnete auch nachher nicht eingetreten sei: heifst es aber, wie bei Matthäus, οὐκ ἐ. ἀ. ἕως ὅ ἔτεκεν, so liegt in dem Ausgebären der göttlichen Frucht keine Unmöglichkeit, sondern umgekehrt die Wiederherstellung der Möglichkeit, d. h. Schicklichkeit, das eheliche Verhältnifs in Wirklichkeit treten zu lassen [13]).

---

11) Biblisches Realwörterbuch, 1. Bd. S. 664, Anm. de Wette, z. d. St. Neander, L. J. Ch., S. 34.

12) Comment. in Matth. S. 53 ff., vgl. auch S. 835.

13) Das von Olshausen zur Unterstützung seiner Auslegung des ἕως ὅ ersonnene Beispiel ist besonders unglücklich gewählt. Denn wenn gesagt wird: wir warteten bis Mitternacht, aber es kam Niemand; so liegt darin allerdings nicht nothwendig,

Auch Olshausen übrigens widerspricht hier der klaren Grammatik und Logik nur, weil ihn ähnliche dogmatische Gründe, wie die Kirchenväter, dazu treiben; ohne nämlich die Heiligkeit der Ehe beeinträchtigen zu wollen, meint er, Joseph habe nach solchen Erfahrungen (?) wohl denken müssen, seine Ehe mit Maria habe einen andern Zweck, als den, Kinder zu erzeugen; auch scheine es natur(?)gemäfs zu sein [14]), dafs die letzte Davididin des Zweiges, aus welchem der Messias geboren ward, mit diesem letzten, ewigen Sprössling ihr Geschlecht beschlossen habe. Es läfst sich hienach eine hübsche Leiter des Glaubens und beziehungsweise Aberglaubens in Bezug auf das Verhältnifs zwischen Maria und Joseph entwerfen.

1. Zeitgenossen Jesu und Verfasser der Genealogien: Joseph und Maria Eheleute, und aus ihrer Ehe Jesus erzeugt.

2. Zeitalter und Verfasser unsrer Geburtsgeschichten: Maria und Joseph nur verlobt; Joseph ohne Antheil an dem Kinde, und vor dessen Geburt in keiner ehelichen Berührung mit Maria.

3. Olshausen u. A.: Auch nach der Geburt Jesu, wiewohl nun Maria's Gatte, wollte doch Joseph keinen Gebrauch von seinem ehelichen Rechte machen.

4. Epiphanius, *Protevangelium Jacobi* u. A.: Als abgelebter Greis konnte er diefs auch nicht wohl mehr; seine angeblichen Kinder sind aus einer früheren Ehe, und überhaupt bekommt Joseph die Maria nicht sowohl zur Braut und Frau, als vielmehr blofs in Obhut.

---

dass nun nach Mitternacht Jemand gekommen sei: wohl aber, wenn diess nicht, das Andere, dass wir nach Mitternacht nicht mehr gewartet haben; so dass hiedurch dem „bis" seine exclusive Bedeutung nicht geschmälert wird.

14) Abermals ein ähnliches „passend", wie §§. 20. u. 21.

5. *Protevang.*, Chrysostomus u. A.: Nicht nur nicht durch spätere, von Joseph erzeugte Kinder, sondern auch nicht durch die Geburt Jesu, wurde die Jungfrauschaft der Maria im Mindesten verletzt.

6. Hieronymus: Nicht allein Maria, sondern auch Joseph beobachtete beständige Virginität, und die angeblichen Brüder Jesu sind nicht seine Söhne, sondern Jesu Vettern.

Auch gegen die Ansicht, dafs die im N. T. vorkommenden ἀδελφοὶ und ἀδελφαὶ Ἰησοῦ blofse Stiefgeschwister, oder gar blofse Geschwisterkinder Jesu gewesen, mufs aus der vorgelegten Genesis dieser Meinung das schlimmste Vorurtheil entstehen, indem sie hienach, sammt der Meinung, dafs zwischen Joseph und Maria nie ein ehlicher Verkehr stattgefunden, als eine blofse Erdichtung des Aberglaubens erscheint. In der That aber verhält es sich hiemit nicht so, sondern es sind rein exegetische Gründe vorhanden, vermöge welcher auch vorurtheilsfreie Theologen geglaubt haben, die Ansicht, dafs Jesus wirkliche Brüder gehabt, aufgeben zu müssen [15]. — Zwar, wenn wir blofs die Stellen Matth. 13, 55. Marc. 6, 3. hätten, wo die Nazaretaner, sich über die Weisheit ihres Landsmannes verwundernd, um seine ihnen wohlbekannte Herkunft zu bezeichnen, unmittelbar hinter dem τέκτων, seinem Vater, und seiner Mutter Maria seine ἀδελφοὺς, Namens Jakobus, Joses, Simon und Judas, nebst seinen ungenannten Schwestern [16], aufführen; ferner Matth. 12, 46. Luc. 8, 19., wo die Brüder mit der Mutter Jesu ihn be-

15) Vgl. über diesen Gegenstand besonders Clemen, die Brüder Jesu, in Winer's Zeitschrift für wiss. Theol. 1, 3, S. 329 ff.; Paulus, exeg. Handbuch 1. Bd. S. 557 ff.; Fritzsche, a. a. O. S. 480 ff.; Winer, bibl. Realwörterb., in den A. A.: Jesus, Jacobus, Apostel, wo auch die weitere Literatur nachgewiesen ist.

16) Wie sie die Legende verschiedentlich benannt hat, s. bei Tischo, Codex apocryphus N. T., 1, S. 363. not.

suchen; Joh. 2, 12., wo Jesus mit ihnen und seiner Mutter nach Kapernaum reist; A. G. 1, 14., wo sie gleichfalls mit Maria zusammen genannt werden: so würden wir keinen Augenblick anstehen, an leibliche Geschwister Jesu wenigstens von mütterlicher Seite, an Kinder Josephs und der Maria, zu denken; nicht nur wegen der nächsten Wortbedeutung von ἀδελφὸς, sondern namentlich auch wegen der stehenden Verbindung, in welcher sie mit Joseph und Maria erscheinen. Auch Stellen, wie Joh. 7, 5., wo bemerkt wird, auch seine ἀδελφοὶ haben nicht an Jesum geglaubt, und Marc. 3, 21. vergl. mit 31., wo der wahrscheinlichsten Erklärung zufolge die Brüder Jesu mit seiner Mutter ausgehen, um seiner, als eines von Sinnen Gekommenen, sich zu bemächtigen, enthalten keinen hinreichenden Grund, die unmittelbarste Wortbedeutung von ἀδελφὸς zu verlassen. Denn dafs wirkliche Söhne der Maria sogleich an Jesum geglaubt haben müfsten, wefswegen manche Theologen auch schon mit Rücksicht auf die zuletzt angeführten Stellen die ἀδελφὲς Ἰησοῦ für seine Stiefbrüder, und Söhne des Joseph aus einer früheren Ehe, erklärt haben, läfst sich nur aus Vorurtheilen beweisen. Schwieriger scheint sich die Sache zu stellen, wenn man Joh. 19, 26f. liest, dafs Jesus am Kreuze seine Mutter dem Johannes, Sohnesstelle an ihr zu vertreten, empfohlen habe; was man nicht schicklich finden zu können glaubt, wenn Maria noch mehrere leibliche Kinder hatte, sondern nur wenn die überlebenden Geschwister ältere, ihm abgeneigte, Stiefbrüder waren. Allein immerhin konnten theils in äufseren, theils in inneren gemüthlichen Verhältnissen Gründe liegen, warum Jesus seine Mutter lieber dem Johannes übergeben mochte, als den Brüdern; von welchen dadurch, dafs sie nach der Himmelfahrt (A. G. 1, 14.) in der Gesellschaft der Apostel erscheinen, noch keineswegs bewiesen ist, dafs sie auch bei Jesu Tode schon geglaubt haben müssen.

Das eigentlich Mifsliche in dieser Sache fängt erst damit an, dafs aufser dem Jakobus und Joses, welche als Brüder Jesu aufgeführt werden, noch zwei Männer gleiches Namens als Söhne einer andern Maria vorkommen (Marc. 15, 40. 47. 16, 1. Matth. 27, 56.), ohne Zweifel derselben, welche Joh. 19, 25. als Schwester der Mutter Jesu und Gattin eines Klopas bezeichnet ist; so dafs wir sowohl unter den Söhnen der Maria, Mutter Jesu, als auch unter ihrer Schwester Kindern beidemale einen Jakobus und Joses hätten. Diese Gleichnamigkeit in dem nächsten Kreise Jesu vermehrt sich, wenn wir erwägen, dafs wir in den Apostelverzeichnissen (Matth. 10, 2 ff. Luc. 6, 14 ff.) noch zwei Jakobus, also mit dem Bruder und Vetter Jesu 4; ferner 2 Judas, also mit dem Bruder Jesu 3; ebenso 2 Simon, also mit Jesu Bruder gleichfalls 3, haben: wobei sich der Gedanke aufdringt, ob nicht mitunter dieselben Personen hier als verschiedene genommen seien? Dieser Verdacht scheint zunächst bei dem Namen Jakobus entstehen zu müssen. Nämlich, wie der Jakobus Alphäi Sohn im Apostelkatalog als der zweite, vielleicht jüngere, nach dem Zebedaiden aufgeführt ist, so heifst auch der Jakobus, Jesu Vetter, Marc. 15, 40. ὁ μικρὸς, und wenn dieser Letztere bei Vergleichung von Joh. 19, 25. als Sohn eines Klopas erscheint, so könnten die Namen Κλωπᾶς, wie der Mann von Maria's Schwester, und Ἀλφαῖος, wie der Vater des Apostels genannt wird, gar leicht nur verschiedene Formen für das hebräische חלפי sein. So wäre also der Apostel Jakobus der zweite mit dem Vetter Jesu gleiches Namens identisch, und es blieben aufser ihm nur noch der Zebedaide und der Bruder Jesu. Nun tritt in der Apostelgeschichte (15, 13.) ein Jakobus mit entscheidender Stimme bei dem sogenannten Apostelconcil auf, und da nach A. G. 12, 2. der Zebedaide schon getödtet, sonst aber in der A. G. bis dahin von keinem weiteren Jakobus, als dem Sohne des Alphäus (1, 13) die Rede

gewesen war: so kann unter jenem nicht näher bezeichneten Jakobus A.G. 15, 13. nicht wohl ein anderer als dieser verstanden sein. Paulus nun aber (Gal. 1, 19.) spricht von einem Jakobus, ἀδελφὸς τῷ Κυρίῳ, welchen er zu Jerusalem gesehen; und da er ohne Zweifel denselben Gal. 2, 9. mit Petrus und Johannes zu den στύλοι der Gemeinde rechnet — ganz wie jener (Apostel) Jakobus bei dem apostolischen Concil erscheint —: so wäre also dieser mit dem Bruder des Herrn identisch, um so mehr, da in dem Ausdruck: ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ Κυρίου (Gal. 1, 19.) der Bruder des Herrn zu den Aposteln gerechnet zu sein scheint; womit auch die alte Nachricht stimmt, welche Jakobus den Gerechten, einen Bruder Jesu, zum ersten Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde macht [17]. Der Jakobus in der A.G. aber ist, seine Identität mit dem bezeichneten Apostel vorausgesetzt, ein Sohn des Alphäus, nicht des Joseph; folglich könnte, wenn er zugleich ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου sein sollte, ἀδελφὸς nicht einen Bruder bedeuten. Nimmt man nun den Alphäus gleich dem Klopas, Gemahl der Mutterschwester Jesu: so läge es nahe, ἀδελφὸς, von dem Verhältniſs seines Sohnes zu Jesu gebraucht, in der Bedeutung von Geschwisterkind, Vetter, zu nehmen. Ist auf diese Weise einmal der Apostel Jakobus Alphäi mit dem Vetter, und dieser mit dem Bruder Jesu gleiches Namens identificirt: so liegt es dann nahe, das Ἰούδας Ἰακώβου in den Apostelkatalogen des Lukas (Luc. 6, 16. A.G. 1, 13.) durch Bruder des Jakobus (Alphäi) zu übersetzen, und diesen Apostel Judas nun mit dem Judas ἀδελφὸς Ἰησοῦ als Vetter des Herrn und Sohn der Maria Klopa (unerachtet er bei dem Namen dieser Frau nirgends genannt ist) für identisch zu halten; womit, wenn der Brief des Judas in unserem Kanon ächt ist, das ganz zusammenstimmen würde,

17) Euseb. H. E. 2, 1.

dafs der Verfasser desselben sich V. 1. als ἀδελφὸς Ἰακώβου bezeichnet. Weiter könnte dann nach Einigen der Apostel Simon ὁ ζηλωτὴς oder Κανανίτης mit dem unter den ἀδελφοῖς Ἰησοῦ aufgeführten Simon zusammengeworfen werden, welcher der kirchlichen Sage zufolge nach Jakobus Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde geworden sein soll [18]); so dafs nur Joses allein leer ausginge.

Sollen demnach die ἀδελφοὶ Ἰησοῦ blofse Vettern von ihm, und drei derselben Apostel gewesen sein: so mufs es doch befremden, wie sowohl A. G. 1, 14. nach Aufzählung aller Apostel die Brüder Jesu noch besonders erwähnt werden, als auch 1. Kor. 9, 5. von den Aposteln als eine eigene Klasse unterschieden zu sein scheinen; wie denn auch Gal. 1, 19. vielleicht so gedeutet werden mufs, dafs Jakobus der Bruder des Herrn als Nichtapostel bezeichnet ist [19]). Scheinen auf diese Weise die ἀδελφοὶ Ἰησοῦ aus der Zahl der Apostel herausgerissen zu werden: so widerstreben sie noch entschiedener dem, für blofse Geschwisterkinder Jesu sich ansehen zu lassen, da sie in so vielen Stellen in unmittelbarer Verbindung mit der Mutter Jesu, und nur in zwei bis drei Stellen zwei ihnen Gleichnamige in Verbindung mit derjenigen Maria vorkommen, welche hienach ihre wirkliche Mutter wäre. Auch das Wort ἀδελφὸς, ob es gleich in ungenauer Redeweise, wie das hebräische אח, auch einen entfernteren Verwandten bedeuten kann, möchte doch, da es für das Verhältnifs der bezeichneten Personen zu Jesus so oft sich wiederholt, ohne jemals mit ἀνεψιὸς vertauscht zu sein, welches, wo ein Vetter bezeichnet werden soll, dem N. T. lichen Sprachschatze keineswegs fehlt (Kol. 4, 10.), nicht wohl anders, als in seiner eigentlichen Bedeutung, genommen werden dürfen. Dafs ferner die Identität der Namen

18) Euseb. H. E. 3, 11.

19) Fritzsche, Comm. in Matth. p. 482.

Alphäus und Klopas, auf welcher die des Jakobus, Vetters von Jesus, und des Apostels Jakobus *minor* beruht, ebenso die Uebersetzung von Ἰούδας Ἰακώβου durch Bruder des Jakobus, und nicht minder die angenommene Identität des Verfassers des letzten katholischen Briefs mit dem Apostel Judas höchst unsicher ist, braucht nur angedeutet zu werden. — Weicht so das Gewebe dieser Identificationen auf allen Punkten auseinander, und werden wir hiemit auf den Anfang unsrer Untersuchung zurückgeworfen, so dafs wir wieder eigentliche Brüder Jesu, ferner zwei von diesen verschiedene Vettern gleichen Namens mit zweien von jenen, aufserdem einige mit beiden gleichnamige Apostel hätten: so ist zwar die gleiche Benennung zweier Paare von Söhnen in einer Familie nichts so Ungewöhnliches, dafs man sich daran stofsen dürfte; wohl aber ist es bedenklich, dafs derselbe Jakobus, welcher im Galaterbrief als ἀδελφὸς Κυρίου bezeichnet wird, nach der A. G. ohne Zweifel als Sohn des Alphäus zu denken ist, was er, wenn doch jenes einen Bruder bedeutet, nicht gewesen sein kann. — So bleibt auf alle Fälle eine ziemliche Verwirrung, und sie scheint nur dadurch, wiewohl blofs negativ und ohne ein geschichtliches Resultat, gelöst werden zu können, dafs man bei den N. T.lichen Schriftstellern und in der urchristlichen Sage selbst einige Unklarheit und Irrung über diesen Punkt annimmt, welche bei etwas verwickelten Verwandtschafts- und Namens-Verhältnissen eher eintreten kann als ausbleiben [20]).

Wir haben also keinen Grund, zu läugnen, dafs Jesu Mutter ihrem Gatten aufser Jesu noch mehrere Kinder geboren habe, jüngere und vielleicht auch ältere; Letzteres, weil die Angabe, dafs Jesus der erstgeborene Sohn gewesen sei, so gut zur Mythe als N. T.licher gehören könnte, wie, dafs er der einzige gewesen, zu ihr als patristischer.

---

20) Aehnlich Theile, zur Biographie Jesu, §. 18.

§. 31.

Besuch Maria's bei Elisabet.

Der Engel, welcher der Maria ihre bevorstehende Schwangerschaft verkündete, hatte ihr zugleich von der ihrer Verwandten, Elisabet, Kunde gegeben (Luc. 1, 36.), welche damals bereits im sechsten Monate stand. Unmittelbar darauf unternimmt Maria eine Reise zu ihr, wobei sich das Aufserordentliche ereignet, dafs auf den Gruſs der Maria das Kind im Leibe der Elisabet sich freudig bewegt, und auch diese selbst in Begeisterung Maria als künftige Mutter des Messias anredet, worauf die Letztere hymnisch erwiedert (Luc. 1, 39—56).

Mit dieser Erzählung des Lukasevangeliums glaubt die rationalistische Exegese leicht durch eine ganz natürliche Erklärung fertig zu werden. Der Unbekannte, meint man [1]), welcher die Maria zu so eigenthümlichen Hoffnungen veranlafste, hatte sie zugleich mit demjenigen bekannt gemacht, was der Elisabet Aehnliches begegnet war. Um so mehr treibt es jetzt die Maria, sich mit ihrer älteren Verwandten über ihre Angelegenheiten zu besprechen. Bei derselben angekommen, erzählte sie vorerst, was ihr begegnet war, was aber unser Referent verschweigt, weil er es, als schon berichtet, nicht wiederholen wollte. Nicht allein vor dem Anfang der Rede der Elisabet, sondern auch zwischen diese hinein glaubt man daher Worte der Maria suppliren zu dürfen, welche stückweise, und so, dafs dazwischen hinein Elisabet zum Worte kam, dieser ihre Geschichte vorgetragen habe. Die Gemüthsbewegung der Mutter theilte sich, — so wird weiter erklärt, — nach natürlichen Gesetzen dem Kinde mit, welches, wie Fötus von 6 Monaten schon zu thun pflegen, eine Bewegung machte, was die Mutter erst nach den weiteren Mittthei-

1) Paulus, exeg. Handb. 1, a, S. 120 ff.

lungen der Maria bedeutsam fand und auf den Gruſs der Messiasmutter bezog. Ebenso natürlich findet man es dann, daſs Maria ihre durch Elisabet bestätigten messianischen Erwartungen in einem psalmartigen Recitativ ausspricht, das aus allerlei A. T.lichen Reminiscenzen zusammengesetzt ist.

Aber in dieser Erklärungsart ist Manches dem Texte durchaus zuwider. Dahin gehört schon das, daſs Elisabet durch Maria selbst die dieser zu Theil gewordene Himmelsbotschaft erfahren haben soll; da doch nirgends eine Spur vorangegangener Mittheilung ist, noch weniger eine Unterbrechung der Rede Elisabet's durch weitere Aufschlüsse der Maria: vielmehr, wie es eine übernatürliche Offenbarung war, durch welche Maria von der Schwangerschaft ihrer Base in Kenntniſs gesetzt wurde, so ist auch das einer Offenbarung zuzuschreiben, daſs Elisabet die Maria alsbald für die zur Messiasgebärerin Erkorene erkennt [2]). Ebensowenig verträgt der andere Zug der Erzählung, daſs sich der eintretenden Messiasmutter der Vorläufer in Mutterleibe entgegenbewegt, eine natürliche Auslegung; obwohl selbst orthodoxe Ausleger neuerer Zeit sich zu derselben neigen, wenn sie der Sache die Wendung geben, zuerst sei der Elisabet eine Offenbarung geworden, und erst an der dadurch erregten Entzückung der Mutter habe das Kind, physiologisch erklärbar, gleichsam Antheil genommen [3]). So aber stellt der Bericht die Sache nicht dar, als ob die Gemüthsbewegung der Mutter die vorausgehende Ursache der Bewegung des Kindes gewesen wäre: vielmehr wird die Begeisterung der Mutter sowohl vom Evangelisten, V. 41., erst nach der Bewegung des Kindes erwähnt, als auch

---

2) S. Olshausen und de Wette z. d. St.

3) Hess, Geschichte Jesu, 1, S. 26; Olshausen, bibl. Comm. z. d. St.; Hoffmann, S. 226; Lange, S. 76 ff.

von Elisabet selbst V. 44. die Sache so gestellt, dafs Maria's Grufs, nicht etwa durch einen besonders bedeutsamen Inhalt, sondern als blofse φωνὴ der Messiasmutter, zunächst das Kind in ihrem Leibe in Bewegung gesetzt habe; was unverkennbar etwas Uebernatürliches voraussetzt. Und zwar ein solches, das selbst auf supranaturalistischem Boden nicht frei von Anstofs ist; woher es eben kommt, dafs auch jene orthodoxen Ausleger bemüht waren, demselben auszuweichen. Wenn wir uns nämlich zwar wohl denken können, wie der göttliche Geist auf den ihm verwandten menschlichen in unmittelbarer Weise anregend wirke: so läfst sich doch die Vorstellung, wie er an ein Unbegeistetes, was ein Embryo noch ist, unmittelbar sich mittheilen möge, nur schwer vollziehen. Und fragt man nach dem Zweck eines so abenteuerlichen Wunders: so will sich auch kein rechter zeigen. Denn sollte es sich auf den Täufer beziehen, also diesem möglichst frühe ein Eindruck von demjenigen gegeben werden, für welchen zu wirken er bestimmt war: so weifs man gar nicht, wie ein solcher Eindruck auf einen Embryo müfste beschaffen gewesen sein; sollte aber der Zweck in den übrigen Personen, in Maria oder Elisabet, liegen: so war ja diesen das erforderliche Mafs von Einsicht und Glauben bereits in Folge höherer Offenbarungen zu Theil geworden.

Nicht geringere Schwierigkeiten setzt zunächst der natürlichen, dann aber ebenso der supranaturalistischen Deutung der Hymnus der Maria entgegen. Denn dafs gerade vor den Worten Maria's die Formel: ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου, nicht steht, welche sowohl den Hymnus des Zacharias (V. 67.), als auch die Anrede der Elisabet (V. 41.) einleitet, kann bei der Gleichartigkeit der drei Reden nicht als Beweis dafür angeführt werden, dafs der Verfasser nicht auch diese, wie die beiden andern, als Wirkung des πνεῦμα betrachtet wissen wolle. Aber auch abgesehen von der Meinung des Verfassers,

kann es überhaupt auf rein natürlichem Wege nicht so zugehen, dafs sich besuchende Freundinnen auch bei noch so aufserordentlichen Ereignissen in solche Hymnen ausbrechen, und ihre Unterhaltung die Farbe eines Dialogs so ganz verliert, wie er unter dergleichen Umständen natürlich ist. Nur durch höheren Einflufs konnte die Stimmung der beiden Freundinnen auf eine, dem wirklichen Leben so durchaus fremde Weise erhöht werden. Ist nun aber der Hymnus der Maria als Wirkung des πνεῦμα ἅγιον zu fassen: so mufs es auffallend gefunden werden, dafs eine, unmittelbar aus der göttlichen Quelle der Begeisterung geflossene Rede nicht origineller ausgefallen ist, sondern so stark mit Reminiscenzen aus dem A. T., namentlich aus dem, unter verwandten Umständen gesprochenen Lobgesange der Mutter Samuels (1. Sam. 2.), besetzt sich zeigt [4]) Hienach müssen wir freilich eine auf natürlichem Wege vor sich gegangene Zusammensetzung dieser Rede aus A. T.lichen Erinnerungen annehmen; nur, wenn dieselbe wirklich natürlich vor sich gegangen sein soll, dürfen wir sie nicht der einfachen Maria zuschreiben, sondern demjenigen, welcher die über die vorliegende Scene umlaufende Sage poetisch bearbeitete.

Da somit alle Hauptvorfälle dieses Besuchs weder bei der wunderhaften Auslegung denkbar sind, noch eine natürliche vertragen: so sind wir auch für dieses Stück, wie für die bisherigen, auf eine mythische Auffassung hingewiesen. Dieser Weg ist auch schon von Andern eingeschlagen. Der ungenannte E. F. in Henke's Maga-

---

4) Vergl. besonders Luc. 1, 47. mit 1. Sam. 2, 1; Luc. V. 49. mit Sam. V. 2; Luc. V. 51. mit Sam. V. 3f.; Luc. V. 52. mit Sam. V. 8; und Luc. V. 53. mit Sam. V. 5. Ausserdem ist Luc. V. 48. mit 1. Sam. 1, 11 (aus dem Gebete der Hanna um Leibesfrucht); V. 50. mit 5. Mos. 7, 9; V. 52. mit Sir. 10, 14; V. 54. mit Ps. 98, 3. zu vergleichen.

sin [5]) sprach auch über diese Erzählung die Einsicht aus, sie berichte nicht genau Alles, wie es vorgefallen sei, sondern wie es wohl vorgefallen sein möchte. Demnach sei namentlich in die Reden der beiden Frauen Manches von dem zurückgetragen, was über die Bestimmung ihrer Söhne erst der spätere Erfolg lehrte, und auch sonst sei mancher Zug aus der Sage hinzugekommen. Dennoch liege ein wahres Factum zum Grunde, nämlich ein wirklicher Besuch der Maria bei Elisabet, ihre vergnügte Unterhaltung und ihr Dank gegen Gott; was Alles habe stattfinden können, auch ohne dafs die beiden Frauen von der aufserordentlichen Bestimmung ihrer Kinder damals schon etwas wafsten, lediglich vermöge des hohen Werthes, welchen die Orientalinnen auf Mutterfreuden legten. Von dieser vergnügten Zusammenkunft und den Aeufserungen ihres Dankes gegen Gott mochte nun nach diesem Verfasser Maria oft erzählt haben, wenn sie über das folgende, merkwürdige Leben ihres Sohnes nachdachte: und so kam diese Erzählung in Umlauf. — Auch Horst, der sonst einen richtigen Blick in die dichterische Natur dieser Abschnitte hat, und die natürliche Erklärungsweise derselben gut widerlegt, gleitet hier unversehens zur Hälfte in diese zurück, indem er gar nichts Unwahrscheinliches darin findet, dafs Maria ihre ältere und an Erfahrung reichere Verwandte während ihrer, in manchem Betracht leidensvollen, Schwangerschaft besucht, und dafs Elisabet bei diesem Besuche das erste Leben an ihrem Kinde gespürt habe: ein Zug, welcher, weil er später für ominös gehalten wurde, sich durch die mündliche Sage wohl habe erhalten können [6]).

Auch hier wieder dasselbe unkritische Verfahren, welches das Mythische und Poetische einer Erzählung aus-

---

5) 5. Band. 1. Stück. S. 161 f.

6) In Henke's Museum, 1, 4, S. 725.

geschieden zu haben glaubt, wenn es etliche Zweige und Blüthen dieses Triebes abpflückt, die eigentliche mythische Wurzel aber unangetastet beim Reinhistorischen liegen läfst. Dieser mythische Grundzug, auf welchen die übrigen nur aufgetragen sind, ist in unserer Erzählung gerade der, welchen die angeführten vorgeblich mythologischen Erklärer als historisch durchlassen: nämlich der Besuch Maria's bei der schwangeren Elisabet. Denn da wir als Haupttendenz des ersten Kapitels im Lukas bereits die kennen, Jesum dadurch zu verherrlichen, dafs dem Täufer schon so frühe wie möglich eine Beziehung auf ihn, aber im Verhältnifs der Unterordnung, gegeben wird: so konnte dieser Zweck nicht besser erreicht werden, als wenn nicht erst die Söhne, sondern schon die Mütter, doch bereits mit Beziehung auf die Söhne, also während ihrer Schwangerschaft, zusammengeführt wurden, und sich hiebei etwas ereignete, was das einstige Verhältnifs der beiden Männer bedeutungsvoll vorzubilden geeignet war. Je mehr somit als der Kern dieses Besuches ein dogmatisches Interesse hervortritt: desto unwahrscheinlicher wird es, dafs er eine geschichtliche Grundlage gehabt habe. An diesen Grundzug reihen sich sofort die übrigen Züge folgendermafsen an. Der Besuch der beiden Frauen mufste überhaupt als möglich und wahrscheinlich dargestellt werden durch den Zug, dafs Elisabet eine συγγενὴς der Maria gewesen (V. 36.); was zugleich auch dem späteren Verhältnifs der Söhne angemessen scheinen mochte. Ferner, dafs der bedeutsame Besuch gerade in diesem Zeitpunkte gemacht wurde, mufste eine besondere, höhere, Veranlassung haben: daher wird Maria durch den Engel auf ihre Verwandte verwiesen. Bei dem Besuche selbst sollte sich das dienende Verhältnifs des Täufers zu Jesu vorbedeutend aussprechen: — diefs konnte durch die Mutter desselben geschehen, wie es in ihrer Anrede an Maria wirklich geschieht, — doch sollte wo

möglich auch der künftige Täufer selbst schon ein Zeichen geben, wie das Verhältnifs von Jakob und Esau zu einander sich gleichfalls schon durch ihre Bewegung und Stellung im Mutterleibe vorgebildet hatte (1. Mos. 25, 22. ff.); eine ominöse Bewegung aber konnte dem Kind im Leibe der Elisabet, wenn nicht zu sehr gegen die Gesetze der Wahrscheinlichkeit verstofsen werden sollte, nicht eher zugeschrieben werden, als bis die Schwangerschaft seiner Mutter zu einem Zeitpunkte vorgeschritten war, wo die Leibesfrucht sich zu bewegen anfängt: daher der Zug, dafs Elisabet schon sechs Monate schwanger ist, als Maria durch den Engel sie zu besuchen veranlafst wird (V. 36.). So hängt, wie Schleiermacher bemerkt hat[7]), diese ganze Zeitbestimmung von dem Umstande ab, den der Verfasser gerne anbringen wollte, dafs das Kind unter dem Herzen der Elisabet sich der eintretenden Maria freudig entgegenbewegt habe; denn nur defswegen mufs diese ihren Besuch aufschieben bis nach dem fünften Monat, und kommt auch der Engel nicht bälder zu ihr.

Nicht nur also der Besuch Maria's bei Elisabet und was dabei vorgefallen sein soll, fällt als unhistorisch hin; sondern auch, dafs Johannes nur ein halbes Jahr älter gewesen, als Jesus, dafs beider Mütter sich verwandt und ihre Familien befreundet gewesen, können wir auf den blofsen Bericht des Lukas hin nicht mit historischer Sicherheit behaupten, wenn es nicht noch von andern Seiten her bestätigt wird: wovon wir aber im weiteren Verfolge unserer Kritik vielmehr das Gegentheil finden werden.

---

7) Ueber den Lukas, S. 23 f.

Viertes Kapitel.

Geburt und erste Schicksale Jesu.

§. 32.

Die Schatzung [1]).

In Bezug auf die Geburt Jesu stimmen die Berichte von Matthäus und Lukas darin überein, dafs beide dieselbe

1) Ueber die Schatzung hat neuestens Tholuck (zuerst im liter. Anzeiger, jetzt in der Glaubwürdigkeit u. s. f., S. 158 — 198) eine weitläuftige Abhandlung geschrieben, welche Olshausen (S. 127) eine meisterhafte Arbeit nennt. Ihm imponirte noch der Pfau: seitdem hat Schulz, in der Rec. des Tholuck'schen Buchs (Lit. Blatt der a. K. Ztg., 1837, No. 69 f.), durch Ausraufung der fremden Federn — d. h. durch die Nachweisung, dass fast alle mit so grossem Prunke zur Schau getragenen Citate aus allen möglichen Schriftstellern, fremdes, namentlich aus Lardner entwendetes Gut sind — die Krähe hergestellt. Auch übrigens ist diese Abhandlung ein merkwürdiges Stück Arbeit. Zuerst wird die Richtigkeit vieler andern, durch die Profangeschichte controlirten Angaben des Lukas gezeigt: als ob, wer neunmal das Rechte trifft, nicht doch das zehntemal irren könnte; als ob nicht die meisten von Tholuck beigebrachten Stellen auf weit spätere Zeit sich bezögen, über welche also Lukas leichter das Richtige wissen konnte; und als ob er nicht in Betreff des Lysanias und des Theudas ebenso wahrscheinlich, wie in Betreff der Schatzung, geirrt hätte. — Hierauf an die Stelle selbst herantretend, findet Th. nicht bloss eine, sondern — alle schon vorgeschlagenen Auskünfte denkbar: die Stelle kann ein Glossem sein; man

in Bethlehem erfolgen lassen; während aber der Letztere die näheren Umstände ausführlich erzählt, gedenkt der Erstere der Thatsache nur gelegentlich, einmal anhangsweise auf dieselbe als etwas Nachfolgendes verweisend (1, 25.), das andremal voraussetzungsweise darauf zurückdeutend (2, 1.). Dabei scheint der Eine die Eltern Jesu als vorher schon in Bethlehem wohnhaft vorauszusetzen: da sie doch nach dem Andern erst durch ganz besondere Umstände dahin geführt werden. Sehen wir übrigens von diesem Differenzpunkte zwischen beiden Evangelisten für jetzt noch ab, da er erst später, wenn wir noch mehrere Data beisammen haben, seine Erledigung finden kann, und wenden uns zu einem Verstofse, welcher dem Lukas, wenn man ihn mit sich selbst und mit sonst bekannten Daten vergleicht, begegnet zu sein scheint. Diefs ist die Angabe, dafs Jesu Eltern, welche sich sonst zu Nazaret aufgehalten, zu der Reise nach Bethlehem, wo Jesus geboren wurde, durch einen Census veranlafst worden seien, den Augustus um die Zeit, als Quirinus Statthalter von Syrien war, habe vornehmen lassen (Luc. 2, 1 ff.).

Hier ist schon das schwierig, dafs die von Augustus befohlene ἀπογραφὴ (d. h. Einschreibung der Namen und Vermögensanschlag zum Behuf der Besteuerung) auf πᾶσαν τὴν οἰκουμένην bezogen wird (V. 1.). Dieser Ausdruck in seinem damals gewöhnlichen Sinne würde den *orbis Romanus* bezeichnen. Nun aber meldet kein älterer Schriftsteller etwas von einem solchen von August ausgeschriebe-

---

kann aber auch πρώτη für πρωτίρα nehmen; oder fasse man es = πρῶτον, und dieses = *demum*; auch αὕτη statt αὕτη zu lesen, hindert nichts. Wie schlecht versteckt sich hier das Misstrauen gegen jeden einzelnen dieser Auswege hinter den Schein des Vertrauens auf alle! — Einzelne Unrichtigkeiten und selbst Leichtfertigkeiten werden im Folgenden zur Sprache kommen.

nen Generalcensus, sondern nur von einzelnen, zu verschiedenen Zeiten angeordneten, Provincialschatzungen ist die Rede. Daher soll nun auch Lukas — durch das οἰκουμένη nicht nach seinem gewöhnlichen Sinne die römische Welt, sondern nur das jüdische Land haben bezeichnen wollen. Für die Möglichkeit hievon werden sofort Beispiele angeführt [2]), welche aber sämmtlich nichts beweisen; denn wenn sich auch nicht darthun liefse, dafs in allen diesen Stellen, aus den LXX., dem Josephus und dem N. T., der Ausdruck in dem übertreibenden Sinne der Schriftsteller wirklich auf die ganze bekannte Erde sich bezieht: so wäre doch hier, wo von einem Befehle des römischen Imperator die Rede ist, πᾶσα ἡ οἰκουμένη nothwendig vom Gebiete desselben, dem *orbis Romanus*, zu verstehen. — Daher hat man sich neuerlich nach der entgegengesetzten Seite gewendet, und mit Berufung auf Savigny behauptet, es sei wirklich zu Augustus Zeit ein allgemeiner Census im Reiche vorgenommen worden [3]). Diefs sagen zwar späte, christliche Schriftsteller geradezu [4]): ihre Angaben werden aber nicht allein durch das Fehlen aller älteren Zeugnisse verdächtig [5]); sondern auch durch die Thatsache, dafs noch geraume Zeit nachher eine

---

2) Von Olshausen, Paulus, Kuinöl z. d. St.

3) Tholuck, S. 194 ff. Neander, S. 19.

4) Cassiodor. Variarum 3, 52. Isidor. Orig. 5, 36.

5) Von äusserster Nachlässigkeit zeugt es, sich hier auf das Ancyranische Monument zu berufen, welches für das Jahr d. St. 746 einen Census des ganzen Reichs enthalten soll (Osiander, S. 95). Denn wer diese Inschrift nachsieht, findet auf ihrer zweiten Tafel nur drei *census civium Romanorum*, welche auch Sueton (Octav. 27.) als *census populi*, und von welchen Dio Cassius 55, 13. wenigstens den einen ausdrücklich als ἀπογραφὴ τῶν ἐν τῇ Ἰταλίᾳ κατοικούντων bezeichnet. Vgl. auch Idelr, Chronol. 2, S. 339.

gleichmäfsige Steuerverfassung im Reiche fehlte [6]), widerlegt; endlich zum Theil durch ihre eigenen Worte als abhängig von Lukas erwiesen [7]). — So soll denn Augustus wenigstens das Bestreben, das ganze Reich mittelst eines allgemeinen Census gleichmäfsig zu besteuern, gehabt, und die Durchführung mit Einschätzung einzelner Provinzen begonnen, die Fortsetzung und Vollendung aber seinen Nachfolgern überlassen haben [8]). Allein gesetzt auch, das δόγμα des Evangelisten lasse sich von einem blofsen Plane verstehen, oder der unbestimmte Plan habe sich, wie Hoffmann meint, in einem Reichsdecrete ausgesprochen: so kann derselbe eben an Judäa um die Zeit der Geburt Jesu unmöglich durchgeführt worden sein.

Nicht allein nach Matthäus nämlich ist Jesus noch einige Zeit vor dem Tode Herodes des Grofsen geboren, welcher nach Matth. 2, 19. erst während des Aufenthalts Jesu in Aegypten starb; sondern auch Lukas sagt dasselbe zwar nicht ausdrücklich, doch geht er, wo von der Ankündigung der Geburt des Täufers die Rede ist (1, 5.), von den ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως aus, und sechs Monate später läfst er die Geburt Jesu verkündigt werden: so dafs nach ihm Jesus, wie Johannes, wenn nicht gleichfalls noch vor, so doch kurz nach dem Tode Herodes I. geboren ist. Nach dessen Tode aber fiel (Matth. 2, 22.) die Landschaft Judäa seinem Sohn Archelaus zu, welcher nach nicht ganz zehnjähriger Regierung von Augustus abgesetzt und verbannt wurde [9]); worauf erst Judäa zur römischen Provinz gemacht, von römischen Beamten verwal-

---

6) Nachgewiesen von Savigny selbst, Zeitschrift f. geschichtliche Rechtswissenschaft, 6. Bd., S. 350 f.

7) In der sein sollenden Beweisstelle aus Suidas finden sich die aus Lukas genommenen Worte: αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο.

8) Hoffmann, S. 231.

9) Joseph. Antiq. 17, 13, 2. B. j. 2, 7, 3.

tet zu werden anfing [10]). Nun müfste also der römische Census, von welchem hier die Rede ist, entweder noch unter Herodes d. Gr. selbst, oder in der ersten Zeit des Archelaus gehalten worden sein. Diefs ist äufserst unwahrscheinlich; denn in solchen Ländern, welche noch nicht *in formam provinciae* redigirt waren, sondern von *regibus sociis* verwaltet wurden, erhoben diese Fürsten die Steuern selbst, und bezahlten den Römern einen Abtrag [11]); so auch in Judäa vor der Absetzung des Archelaus. Man hat zwar Mehreres aufgesucht, um wahrscheinlich zu machen, dafs Augustus ausnahmsweise schon unter Herodes einen Census in Palästina angeordnet habe. Man macht darauf aufmerksam, dafs in dem *breviarium imperii*, welches Augustus hinterliefs, auch die finanziellen Verhältnisse des ganzen Reichs enthalten waren; und um diese für Palästina genau zu ermitteln, habe er vielleicht durch Herodes eine Aufzeichnung veranstalten lassen [12]). Weiter beruft man sich auf die Nachricht des Josephus, dafs aus Anlafs einer in dem Verhältnisse des Herodes zu Augustus einmal eingetretenen Störung dieser dem Ersteren gedroht habe, ihn von jetzt an den Untergebenen fühlen zu lassen [13]); auf den Huldigungseid, welchen nach

---

10) Antiq. 17, 13, 5. 18, 1, 1. B. j. 2, 8, 1.

11) Vgl. Paulus, exeg. Handb. 1, a, S. 171. Winer, bibl. Realwörterbuch d. A. Abgaben.

12) Tacit. Annal. 1, 11. Sueton. Octav. 101. Allein wenn in jener Schrift *opes publicae continebantur: quantum civium sociorumque in armis; quot classes, regna, provinciae, tributa aut vectigalia, et necessitates ac largitiones:* so konnte die Truppenzahl und die Summen, welche die jüdischen Fürsten zu prästiren hatten, auch ohne eine römische Schatzung in ihrem Lande angegeben werden; für Judäa insbesondere aber hatte Augustus den späteren Quirinischen Census vor sich.

13) ὅτι, πάλαι χιώμενος αὐτῷ φίλῳ, νῦν ὑπηκόῳ χρήσεται. Joseph. An-

Josephus noch zu Lebzeiten des Herodes die Juden dem Augustus haben leisten müssen [14]), und darauf, dafs Augustus, weil er im Sinne hatte, nach Herodes Tode seinen Söhnen die Gewalt zu beschränken, gar wohl in dessen letzten Jahren eine Schatzung könne angeordnet haben [15]). Aus der ersten Zeit nach dem Tode des Herodes aber kann sich der Umstand darzubieten scheinen, dafs, während Archelaus in Angelegenheiten der Reichsnachfolge nach Rom gereist war, der römische Procurator Sabinus Jerusalem besetzt, und die Juden auf jede Weise bedrängt hatte [16]).

Einer ausführlichern Prüfung dieser, mehr oder weniger unhistorischen und willkürlichen Combinationen überhebt uns unser Evangelist durch den Zusatz, welchen er zu seiner ἀπογραφὴ macht, dafs sie nämlich vorgenommen worden sei, ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου; denn von der Quirinischen Schatzung ist es nun urkundlich, dafs sie nicht schon unter Herodes oder in der ersten Zeit des Archelaus stattfand, wohin auch nach Lukas die Geburt Jesu fällt. Quirinus nämlich war damals noch nicht

---

tiq. 16, 9, 3. Aber die Misshelligkeit war lange vor dem Ende des Herodes wieder beigelegt, Joseph. Ant. 16, 10, 9.

14) Ebendas. 17, 2, 4. παντὸς τῶ Ἰουδαϊκῶ βεβαιώσαντος δι' ὅρκων, ἢ μὴν εὐνοῆσαι Καίσαρι καὶ τοῖς βασιλέως πράγμασι. Dass dieser Eid nicht mit einer demüthigenden Massregel gegen Herodes verbunden, vielmehr in seinem Interesse veranstaltet war, beweist die Leidenschaft, mit welcher er die Pharisäer, die denselben nicht mitschwuren, bestrafte.

15) Tholuck, S. 192 f. Allein — was gegen alle diese Annahmen gilt — der Aufstand, den die ἀπογραφὴ nach des Archelaus Absetzung erregte, beweist, dass diess die erste römische Massregel dieser Art in Judäa war.

16) Antiq. 17, 9, 3. 10, 1 ff. B. j. 2, 2, 2. Es war ihm aber nur um die festen Plätze und den Schatz des Herodes zu thun.

Präses von Syrien, sondern diese Stelle bekleideten in den letzten Jahren des Herodes Sentius Saturninus und nach ihm Quintilius Varus; erst längere Zeit nach des Herodes Tode trat Quirinus die Verwaltung Syriens an. Dafs dieser einen Census in Judäa vorgenommen, ist aus Josephus gewifs [17]; welcher aber zugleich bemerkt, er sei zu dessen Vornahme geschickt worden, τῆς Ἀρχελάου χώρας εἰς ἐπαρχίαν περιγραφείσης, oder ὑποτελῆς προσνεμηθείσης τῇ Συρῶν [18], also beiläufig zehn Jahre nach der Zeit, in welcher nach Lukas und Matthäus Jesus geboren sein müfste.

Doch auch diesen so unläugbar scheinenden Widerspruch des Lukas gegen die Geschichte haben die Erklärer auf verschiedene Weise lösen zu können geglaubt. Die Beherztesten dadurch, dafs sie den ganzen zweiten Vers für eine schon frühzeitig in den Text gekommene Glosse erklärten [19]. Andere durch Aenderung der Lesart, und zwar die Einen am *nomen proprium*, indem sie entweder nach Tertullians Vorgang, welcher den Census geradezu dem Saturninus zuschreibt [20], den Namen von diesem, oder den von Quintilius, in den Text setzen [21]. Die Andern nehmen bei den übrigen Worten Aenderungen und Zusätze vor: am leichtesten noch Paulus, welcher statt αὕτη αὐτὴ liest, und annimmt, schon unter Herodes I. habe Augustus aus den oben angegebenen Gründen die Anordnungen zu einem Census getroffen, und diese seien bereits so weit gediehen gewesen, um Jesu Eltern zu der Reise nach Bethlehem zu veranlassen; doch sei Augustus wieder begütigt worden, und so die Sache damals noch nicht durchgeführt, vielmehr αὐτὴ ἡ ἀπογραφὴ erst geraume Zeit

17) Antiq. 18, 1, 1.
18) Bell. jud. 2, 8, 1. 9, 1. Antiq. 17, 13, 5.
19) So z. B. Kuinöl, Comm. in Luc. p. 320.
20) Adv. Marcion. 4, 19.
21) S. bei Winer, Realwörterbuch u. d. A. Quirinus.

später, unter Quirinus, gehalten worden. So unbedenklich diese Aenderung der Lesart, sofern sie die Buchstaben unverändert läfst, erscheint: so müfste sie doch, um zulässig zu sein, im Zusammenhang der Stelle eine Stütze haben. Davon ist aber das Gegentheil der Fall. Denn wenn von einem Fürsten in dem einen Satze eine Anordnung berichtet wird, und im folgenden Satze die Ausführung: so ist doch an sich nicht wahrscheinlich, dafs zwischen beide ein Zeitraum von zehn Jahren falle. Hauptsächlich aber hätte bei dieser Annahme der Evangelist V. 1. von der Anordnung, V. 2. von der zehn Jahre späteren Durchführung des Census, V. 3. aber, ohne diefs bemerklich zu machen, wieder von einer Reise zur Zeit der Anordnung desselben gesprochen: was gegen alle Möglichkeit einer vernünftigen Erzählung ist.

Solchen willkürlichen Conjecturen gegenüber sind immerhin diejenigen Versuche höher zu stellen, welche ohne dergleichen, auf dem reinen Wege der Auslegung, zurechtzukommen unternehmen. Freilich mit Einigen πρώτη in diesem Zusammenhange für πρότερα, ἡγεμονεύοντος K. aber nicht als absoluten, sondern als einen vom Comparativ regierten Genitiv zu nehmen, und so eine Schätzung vor der Quirinischen herauszudeuten [22]), ist grammatisch nicht weniger gewaltsam, als nach πρώτη — πρὸ τῆς einzuschieben [23]), unkritisch ist. Ebensowenig läfst sich annehmen, dafs ein schon unter Herodes gegebenes Vorspiel des spätern Quirinischen Census, wobei aber Quirinus noch gar nicht thätig gewesen, etwa der schon erwähnte Huldigungseid, nachmals mit jenem unter Einem Namen zusammengefafst worden sei. Um diese Benennung einigermafsen zu erklären, läfst man daher den Quirinus

22) Storr, opusc. acad. 3, S. 126 f. Süskind, vermischte Aufsätze, S. 63. Neuestens Tholuck, S. 182 f.

23) Michaelis, Anm. z. d. St. und Einl. in d. N. T. 1, 71.

schon unter Herodes als außerordentlichen Steuercommissär nach Judäa gesendet werden[24]): allein diese Deutung des ἡγεμονεύοντος wird durch den Zusatz: Συρίας, unmöglich gemacht, mit welchem verbunden jener Ausdruck nur den *Praeses Syriae* bezeichnen kann.

Also zu der Zeit, in welcher Jesus nach Matth. 2, 1. und Luc. 1, 5. 26. geboren ist, kann unmöglich der Census stattgefunden haben, von welchem Lukas 2, 1. f. spricht, und wenn jene Angaben richtig sind, so muß diese nothwendig falsch sein. Aber könnte es sich nicht umgekehrt verhalten, und Jesus erst nach des Archelaus Verbannung, zur Zeit des Quirinischen Census, geboren sein? Abgesehen auch von den Schwierigkeiten, in welche uns diese Annahme rücksichtlich der Chronologie des späteren Lebens Jesu verwickeln würde: so konnte ein römischer Census nach des Archelaus Verbannung unmöglich Jesu Eltern von dem galiläischen Nazaret in das judäische Bethlehem rufen. Denn nur Judäa und was sonst zum Antheil des Archelaus gehört hatte, wurde römische Provinz und dem Census unterworfen; in Galiläa blieb Herodes Antipas als verbündeter Fürst, und diesem konnte kein in Nazaret Angesessener zur Schatzung nach Bethlehem gezogen werden[25]). Da hienach un-

---

24) Münter, Stern der Weisen, S. 88. Vgl. Hoffmann, S. 235.

25) Die Stelle Joseph. B. j. 2, 8, 1., wo von Judas dem Galiläer gesagt wird, er habe nach der Absetzung des Archelaus der Schatzung wegen τὰς ἐπιχωρίας aufgewiegelt, beweist nicht so schnell, als Hoffmann (S. 234) meint, dass der Census sich auch über Galiläa erstreckt habe. Denn wenn Josephus in dem späteren, genaueren Werke, Antiq. 18, 1, 1., sagt: παρῆν δὲ καὶ Κυρήνιος εἰς τὴν Ἰουδαίαν, προσθήκην τῆς Συρίας γενομένην, ἀποτιμησόμενός τε αὐτῶν τὰς οὐσίας καὶ ἀποδωσόμενος τὰ Ἀρχελάου χρήματα: so ist der Census (der sich übrigens nach 17, 13, 5. auf ganz Syrien, so weit es römische Provinz war, erstreckte) unter den palästinensischen Landestheilen unverkennbar bloss auf

ser Schriftsteller, um eine Schatzung zu bekommen, die Verhältnisse sich so denkt, wie sie nach des Archelaus Absetzung waren; zugleich aber, um den Census auch für Galiläa gültig zu machen, das ungetheilte Reich, wie es unter Herodes d. Gr. war, voraussetzt: so setzt er offenbar Widersprechendes voraus; oder vielmehr, er hat überhaupt nur eine äufserst trübe Vorstellung von den Zeitverhältnissen, indem er ja überdiefs, wie wir uns erinnern müssen, die Schatzung nicht blofs auf ganz Palästina, sondern selbst auf die ganze römische Welt, sich erstrecken läfst.

Indefs, mit diesen chronologischen Anstöfsen sind die Schwierigkeiten der Angabe des Lukas noch nicht erschöpft, sondern es liegen dergleichen auch noch in der Art, wie nach ihm die Schatzung vorgenommen worden sein soll. Es heifst nämlich erstens, der Schatzung wegen sei Joseph nach Bethlehem gereist, διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαβίδ, und so Jeder εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν, d. h. nach dem eben Erwähnten an den Ort, wo sein Geschlecht ursprünglich herstammte. Diefs nun, dafs Jeder in seinem Stammorte sich einschreiben lassen mufste, fand allerdings statt bei jüdischen Aufzeichnungen, weil bei den Juden die Familien- und Stamm-Verfassung die Grundlage des Staates bildete: die Römer hingegen pfleg-

---

Judäa bezogen. Vergleicht man nun überdiess die Darstellung des Aufstandes, Antiq. 18, 1, 1. 2, 1, wo Galiläa gar nicht mehr erwähnt wird, sondern Judas der Gaulanit heisst, und der nachgiebige Hohepriester in Jerusalem als καταφρονηθεὶς ὑπὸ τῆς πληθύος bezeichnet ist: so muss man als den Schauplatz der Empörung offenbar Judäa denken, und entweder jenes ἐπιχωρίης des Bell. jud. im weiteren Sinne nehmen, oder voraussetzen, Judas habe zunächst die ohnehin unruhigen Galiläer durch die Aussicht auf einen auch ihnen vielleicht in Kurzem drohenden Census in Bewegung gebracht, von hier aber den Aufstand nach Judäa hinübergespielt.

ten den Census in den Wohnorten und Bezirkshauptstädten vornunehmen [26]), und schloſsen sich an die Gebräuche der eroberten Länder nur insoweit an, als diese nicht ihren Zwecken entgegen liefen; was eben hier im höchsten Grade der Fall war, wenn zum Behufe des Census der Einzelne zum Theil, wie Joseph, in ganz entlegene Orte abgerufen wurde, wo seine Vermögensverhältnisse gar nicht bekannt, mithin seine Angaben nicht zu controliren waren [27]). Eher lieſse sich daher mit Schleiermacher annehmen, die wahre Veranlassung, welche die Eltern Jesu nach Bethlehem führte, sei eine priesterliche Aufzeichnung gewesen, welche aber der Evangelist mit der ihm vorzugsweise bekannten römischen unter Quirinus verwechselt habe [28]). Allein, selbst dieſs zugegeben, weicht der Widerspruch von dieser miſslichen Angabe des Lukas nicht. Er läſst mit Joseph auch die Maria eingeschrieben werden (V. 5.); da doch die Aufzeichnung nach jüdischer Sitte nur auf die Männer sich bezog [29]). Es bliebe also wenigstens das unrichtig, daſs Lukas auch der Maria zum Reisezwecke gibt, sich am Stammort ihres Verlobten ein-

---

26) s. die Stellen bei Wetstein und Paulus z. d. St.

27) Diess weist Credner nach, a. a. O. S. 234.

28) Ueber den Lukas, S. 35 f.

29) Vgl. Paulus a. a. O. S. 179. Wenn aber nicht nach jüdischer, so war, sagt Tholuck, nach römischer Form des Census das Mitreisen der Maria unerlässlich; wofür er sich auf die von Lardner an die Hand gegebene Stelle aus Dionys. Halicarnass. Antiq. Rom. 4, 14. beruft (S. 191). Für Leute wie Olshausen ist eine solche Angabe unbesehen richtig, und sie schreiben sie wörtlich nach (S. 127). Wer nun aber die Stelle nachschlägt, der findet nichts, als die Verordnung des Servius Tullius, die Römer sollen sich einschreiben lassen, γυναῖκάς τε καὶ παῖδας — nicht etwa ἄγοντας, sondern bloss ὀνομάζοντας. Der mildeste Name für eine solche Art, auf Belegstellen sich zu berufen, ist Leichtfertigkeit.

schreiben zu lassen; oder wenn man diefs mit Paulus durch eine gezwungene Construction entfernt, so sieht man nicht, was Maria bewegen konnte, in ihren damaligen Umständen eine solche Reise zu unternehmen, da sie, will man nicht mit Olshausen u. A. die Hypothese aus der Luft greifen, sie sei eine in Bethlehem begüterte Erbtochter gewesen, dort lediglich nichts zu schaffen hatte.

Unser Verfasser freilich wufste gar wohl, was sie dort zu thun hatte: nämlich, der Weissagung Micha 5, 1. gemäfs, in der Davidsstadt den Messias zu gebären. Da er nun von der Voraussetzung ausging, dafs Jesu Eltern eigentlich zu Nazaret ihre Wohnung gehabt haben, so suchte er nach einem Hebel, um sie für die Zeit der Geburt Jesu nach Bethlehem in Bewegung zu setzen. Da bot sich weit und breit nichts als die berühmte Schatzung dar; nach dieser griff er um so unbedenklicher, je mehr ihm bei seiner dunkeln Vorstellung von den Verhältnissen jener Zeit die vielen Schwierigkeiten verborgen waren, welche in dieser Combination liegen. Steht es so mit seiner Notiz: so wird man K. Ch. L. Schmidt Recht geben müssen, wenn er sagt, durch die Versuche, die Angabe des Lukas von der ἀπογραφή mit der Chronologie in Einklang zu bringen, werde dem Berichterstatter viel zu viel Ehre angethan; er habe die Maria nach Bethlehem hinübersetzen wollen, und da habe sich die Zeit nach seinem Willen fügen müssen [30]).

---

30) In Schmidt's Bibliothek für Kritik und Exegese, 3, 1. S. 124. Vergl. Kaiser, bibl. Theol. 1, S. 230; Ammon, Fortbildung, 1, S. 196; Credner, Einleitung in d. N. T., 1, S. 155; de Wette, exeget. Handbuch z. d. St. Auffallend ist, wie noch Sieffert (über den Ursprung des ersten Ev., S. 68 ff. 158 ff.) dem Matthäus zum Vorwurfe machen mag, von den besondern Umständen nichts zu wissen, welche die Eltern Jesu von Nazaret nach Bethlehem führten (vergl. dagegen Kern, über den Ur-

Also weder einen festen Anhaltspunkt für die Chronologie der Geburt Jesu bekommen wir hier, noch auch einen Aufschlufs über die Veranlassung, welche seine Geburt gerade in Bethlehem herbeiführte. Läfst sich — können wir jetzt schon sagen — kein anderer Grund beibringen, warum Jesus in Bethlehem soll geboren worden sein, als der von Lukas angegebene: so haben wir gar keine Bürgschaft, dafs Bethlehem sein Geburtsort sei.

§. 33.

Nähere Umstände der Geburt Jesu sammt der Beschneidung.

Auf die einmal gewählte Grundlage, dafs Maria und Joseph als fremde Reisende der Schatzung wegen nach Bethlehem gekommen seien, trägt die Erzählung des Lukas die weiteren Züge folgerecht auf. Wegen des durch die Schatzung verursachten Zusammenflusses vieler Fremden in Bethlehem haben jene beiden in der Herberge keinen Raum, und müssen sich bequemen, in einem Stalle sich einzurichten, wo Maria sofort ihres Erstgeborenen entbunden wird [1]). Aber das auf Erden unter so un-

---

sprung des Evang. Matthäi, Tüb. Zeitschrift, 1834, 2, S. 115); nicht minder seltsam, dass Winer (b. Rw., 2, S. 350) gegen die Annahme eines parachronistischen Zurückdatirens der Quirinischen Schatzung von Seiten des Lukas sich darauf berufen mag, dass dieser nach A. G. 5, 37. diese Schatzung wohl gekannt habe: da doch eben diese Stelle durch die falsche Stellung des Theudas im Verhältniss zu Judas deutlich zeigt, dass der Verf. in der Chronologie dieser Zeiten keineswegs fest war.

1) Die dem Zusammenhang zuwiderlaufende Behauptung Hoffmann's im vorigen Stücke, Joseph habe nach Bethlehem nicht als in sein Stammort, sondern als seine Geburtsstadt reisen müssen, rächt sich jetzt schwer dadurch, dass er (sofern, seinem eigenen Geständnisse nach, S. 241., diese Annahme mit dem gänzlichen Mangel an Raum in der Stadt sich nicht ver-

scheinbaren Umständen ins Dasein getretene Kind ist im Himmel hoch angesehen: ein Bote von da verkündet Hirten, welche nächtlich auf dem Feld ihre Heerden bewachen, die Geburt des Messias, und weist sie auf das Kind in der Krippe hin, welches sie, nachdem noch ein Chor himmlischer Heerschaaren mit einem Lobgesang eingefallen, aufsuchen und finden (2, 6–20.).

Noch weiter haben die apokryphischen Evangelien und die Ueberlieferung bei den Kirchenvätern die Geburt Jesu ausgeschmückt. Als nach dem *Protevangelium Jacobi* [2]) Joseph die Maria auf einem Esel nach Bethlehem zur Schatzung führt, beginnt sie in der Nähe der Stadt bald traurig bald freudig sich zu gebärden, und gibt, hierüber befragt, die Auskunft, dafs sie (wie einst in Rebekkas Leibe sich zwei feindliche Nationen stiefsen, 1. Mos. 25, 23.) zwei Völker, das eine weinend das andere lachend, vor sich sehe; d. h. nach der einen Erklärung [3]) die zwei Theile von Israël, deren einem die Erscheinung Jesu (nach Luc. 2, 34.) *εἰς πτῶσιν*, dem andern *εἰς ἀνάστασιν* gereichen sollte; nach der andern Deutung aber das Volk der Juden, welche Jesum hernach verwarfen, und das der Heiden, welche ihn annahmen [4]). Als bald darauf Maria — wie es nach dem Zusammenhang und mehreren Lesarten scheint, noch aufserhalb Bethlehems — von Geburtswehen befallen wird, bringt sie Joseph in eine am

---

trägt) jetzt im offensten Widerspruche gegen den Text den Grund der Niederkunft im Stalle nicht in Mangel an Raum, sondern in der unerwartet schnell eingetretenen Noth der Entbindung suchen muss. Gerade wie wenn es statt: *διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι*, hiesse: *διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς χρόνος τοῦ ἐλθεῖν εἰς τ. κ.*

2) Cap. 17 ff. Vgl. Historia de nativ. Mariae et de infantia Servatoris c. 13.

3) Fabricius, im Codex Apocryph. N. T. 1, S. 105. not. y.

4) Das zuletzt angeführte Apocryphum a. a. O.

Wege liegende Höhle, wo sie, während die ganze Natur feiernd stillsteht, von einer Lichtwolke verborgen, das Kind zur Welt bringt, und von herbeigerufenen Frauen auch nach der Entbindung noch als Jungfrau befunden wird. — Die Sage von der Geburt Jesu in einer Höhle kennen schon Justin und Origenes [5]) und bringen sie mit der Nachricht des Lukas, dafs Jesus in einer φάτνη niedergelegt worden sei, so in Einklang, dafs sie in der Höhle eine Krippe sich denken, worin ihnen auch manche Neuere beistimmen; während Andere lieber die Höhle selbst als φάτνη, in der Bedeutung von Futterstall, betrachten [6]). Für die Geburt Jesu in der Höhle beruft sich Justin auf die Weissagung Jes. 33, 16.: ἕτος (der Gerechte) οἰκήσει ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυρᾶς [7]); wie die *Historia de nativitate Mariae* etc. für die Angabe, dafs das am dritten Tage aus der Höhle in den Stall gebrachte Jesuskind vom Ochsen und Esel angebetet worden sei, auf Jes. 1, 3.: *cognovit bos possessorem suum, et asinus praesepe domini sui* [8]). In mehreren namhaften Apokryphen fallen zwischen den geburtshelfenden Frauen und den Magiern die Hirten aus; doch finden sie sich z. B. in dem *Evangelium infantiae arabicum*, wo ihnen, als sie, zur Höhle gekommen, Freudenfeuer anzündeten, das himmlische Heer erscheint [9]).

Nehmen wir nun die von Lukas erzählten Umstände der Geburt Jesu in supranaturalem Sinne, so ergeben sich mehrere Schwierigkeiten. Zuerst läfst sich billig fragen,

---

5) Jener Dial. c. Tryph. 78; dieser c. Cels. 1, 51.

6) Ersteres Hess, Geschichte Jesu, 1, S. 45; Olshausen, z. d. St.; Letzteres Paulus, z d. St.

7) a. a. O. No. 70 und 78.

8) Cap. 14.

9) Cap. 4, bei Thilo, S. 69.

welchem Zwecke die Engelerscheinung dienen sollte[10]? Die nächste Antwort ist: die Geburt Jesu bekannt zu machen. Aber sie wird ja durch dieselbe so wenig bekannt, dafs in das so nahe gelegene Jerusalem erst später die Magier die erste Kunde von dem neugeborenen Judenkönig bringen, und überhaupt in der weiteren Geschichte keine Spur eines solchen Vorfalls bei der Geburt Jesu sich findet. Kann demnach der Zweck jener aufserordentlichen Erscheinung nicht ihr Bekanntwerden in weiteren Kreisen gewesen sein, weil sonst Gott seinen Zweck verfehlt haben würde: so müfste man mit Schleiermacher annehmen, sie habe nur in der unmittelbaren Wirkung auf die Hirten selber ihr Ziel gehabt[11]. Dabei müfste man dann aber mit ebendemselben voraussetzen, diese Hirten seien, wie jener Simeon, von messianischen Erwartungen besonders erfüllt gewesen, und diesen ihren frommen Glauben habe Gott durch jene Erscheinung belohnen und befestigen wollen. Aber weder von einer solchen Stimmung der Hirten berichtet die Erzählung irgend etwas, noch wird eine bleibende Wirkung auf dieselben bemerklich gemacht; hauptsächlich aber erscheint der ganzen Darstellung zufolge nichts die Hirten Betreffendes als Zweck der Erscheinung, sondern lediglich die Verherrlichung und Bekanntmachung der Geburt Jesu als des Messias. Da aber das Letztere, wie schon bemerkt, nicht erreicht wurde, das Erstere aber rein für sich, wie jedes leere Gepränge, kein gotteswürdiger Zweck ist: so stellt dieser Umstand auch für sich schon der supranaturalistischen Auffassung dieser Geschichte ein nicht unbedeutendes Hindernifs entgegen. Nimmt man nun hiezu die früher ausgeführten Bedenken gegen Erscheinungen und Dasein von Engeln überhaupt: so ist es sehr begreiflich, dafs auch bei dieser Erzählung

10) S. Gabler im neuest. theol. Journal, 7, 4, S. 410.
11) Ueber den Lukas, S. 33. Vgl. Neander, L. J. Chr., S. 22.

der Ausweg einer natürlichen Erklärung betreten worden ist.

Diese ist denn freilich in ihren ersten Versuchen grob genug ausgefallen. So nahm Eck den ἄγγελος für einen Boten aus Bethlehem, welcher Licht bei sich hatte, das den Hirten in die Augen fiel, und den Lobgesang der Heerschaaren als ein Freudengeschrei mehrerer Begleiter dieses Boten [12]). Feiner und pragmatischer hat Paulus die Sache ausgesponnen. Maria, welche in einer Hirtenfamilie zu Bethlehem gastfreundliche Aufnahme gefunden hatte, erzählte, voll Hoffnung, wie sie war, den Messias zu gebären, auch den Gliedern dieser Familie davon, welche als Bewohner der Davidsstadt nicht unempfänglich dafür sein konnten. Als daher in der Nacht diese Hirten auf dem Felde sich befanden, und eine feurige Lufterscheinung erblicken, wie sie nach Berichten von Reisenden in jener Gegend nicht ungewöhnlich sind: so deuten sie diefs als eine Gottesbotschaft, dafs die fremde Frau in ihrem Futterstalle wirklich von dem Messias entbunden worden sei; und als die Lichterscheinung sich ausbreitet und hin und her bewegt, so sehen sie hierin lobpreisende Engelschaaren. Heimgekehrt, finden sie ihre Erwartung durch den Erfolg bestätigt, und stellen nun das, was nur sie selbst als Sinn und Bedeutung jener Erscheinung vorausgesetzt hatten, morgenländisch als wirkliche Worte derselben dar [13]).

---

12) In seinem Versuch über die Wundergeschichten des N. T., vergl. Gabler's neuestes theolog. Journal, 7, 4, S. 411. Der Verf. der natürlichen Geschichte des Propheten von Nazaret hat auch hier an den Wundern der N. T. lichen Erzählung nicht genug Stoff für seine Lust zu natürlicher Erklärung, sondern er unternimmt es, auch die Fabeln der Apokryphen auf seine Weise zurechtzulegen.

13) Exeg. Handb., 1, a, S. 180 ff. Wie Paulus eine äussere Na-

Bei dieser Erklärung hängt Alles an der Voraussetzung, dafs die Hirten schon vorher etwas von den Erwartungen der Maria, den Messias zu gebären, gewufst haben; denn ohne diefs, wie hätten sie dazu kommen sollen, die Naturerscheinung als ein Zeichen gerade von der Geburt des Messias in ihrem Stalle zu betrachten? eben jene Voraussetzung aber ist der vollkommenste Widerspruch gegen den evangelischen Bericht. Denn erstlich, dafs ihnen der Stall zugehört habe, setzt dieser offenbar nicht voraus, wenn er, nachdem er die Entbindung der Maria in dem Stalle erzählt hat, zu den Hirten als zu etwas ganz Neuem und Fremdem, das mit jenem Stalle gar nicht zusammenhängt, in den Worten übergeht: *καὶ ποιμένες ἦσαν ἐν τῇ χώρᾳ τῇ αὐτῇ*, statt deren bei jener Erklärung doch wenigstens *οἱ δὲ ποιμένες κ. τ. λ.* stehen müfste; so wie dann auch das nicht ohne alle Andeutung hätte bleiben dürfen, dafs die Hirten den Tag über in dem Stalle ab- und zugegangen, und erst mit Anbruch der Nacht zum Hüten ausgezogen seien. Doch, auch diese Umstände vorausgesetzt, ist es von Paulus folgewidrig, die Maria früher so schweigsam über ihre messianische Schwangerschaft vorzustellen, dafs sie Anfangs selbst dem Joseph dieselbe nicht entdecken will: nun aber mit Einem Male so geschwätzig, dafs sie, kaum angekommen, vor fremden Leuten die ganze Geschichte ihrer Erwartungen auskramt. Uebrigens widerspricht die Annahme, dafs die Hirten durch Maria selbst schon vor ihrer Niederkunft von der Sache unterrichtet gewesen, auch dem weiteren Verfolg der Erzählung. Denn wie diese lautet, so bekommen die Hirten durch den erscheinenden Engel die erste Kunde von der Geburt des *σωτῆρ*, und zum Zeichen der Wahrheit dieser Kunde soll ihnen das neugeborne Kind in der

turerscheinung, so nimmt Matthaei, Synopse der vier Evangelien, S. 3., eine innere Engelanschauung an.

Krippe dienen; hätten sie bereits durch Maria etwas von dem nächstens zu gebärenden Messias gewufst: so wäre ihnen schon die Lichterscheinung ein σημεῖον für jene Aussage der Maria, und nicht erst das Finden des Kindes ein Zeichen für die Wahrhaftigkeit der Erscheinung gewesen. Endlich dürfen wir unsern bisherigen Untersuchungen wohl so viel vertrauen, um hier zu fragen, woher denn der Maria, wenn doch weder eine wundervolle Verkündigung, noch eine übernatürliche Empfängnifs stattgefunden hatte, die feste Hoffnung, den Messias zu gebären, hätte kommen sollen?

Dieser nach allen Seiten so schwierigen natürlichen Erklärung gegenüber kündigte Bauer eine mythische Auffassung an [14]); kam aber in der That keinen Schritt über die natürliche Deutung hinaus, sondern wiederholte Zug für Zug die Paulus'sche Auslegung. Mit Recht setzte Gabler an dieser gemischt-mythischen Erklärung aus, dafs sie, wie die natürliche, zu viel Unwahrscheinliches häufe: einfacher erscheine Alles bei Annahme eines reinen, dogmatischen Mythus; wodurch zugleich mehr Harmonie in diese christliche Urgeschichte komme, deren bisherige Stücke ja ebenfalls als reine Mythen haben ausgelegt werden müssen [15]). Demgemäfs erklärt nun Gabler die Erzählung aus der Zeitvorstellung, bei der Geburt des Messias müssen wohl Engel geschäftig sein. Nun habe man gewufst, dafs Maria in einer Hirtenwohnung entbunden worden war: diesen guten Hirten, habe man also geschlossen, müssen die Engel sogleich die Botschaft gebracht haben, dafs der Messias in ihrem Stalle geboren sei, und die Engel, die ja immer Gott preisen, müssen auch hier einen Lobgesang angestimmt haben. Anders, meint Gab-

14) Hebräische Mythologie, 2. Thl. S. 223 ff.

15) Recension von Bauer's hebr. Mythologie in Gabler's Journal für auserlesene theol. Literatur, 2, 1, S. 58 f.

LER, konnte sich ein Judenchrist die Geburt Jesu, wenn er einige Data von derselben wufste, unmöglich denken, als sie hier gemalt ist [16]).

Auf merkwürdige Weise zeigt diese GABLER'sche Erklärung, wie schwer es hält, sich von der natürlichen Erklärungsweise völlig loszuwinden, und ganz zu der mythischen zu erheben; denn während der genannte Theologe ganz schon auf mythischen Boden getreten zu sein meint, steht er doch mit einem Fufse noch auf dem der natürlichen Auslegung. Einen Zug nämlich aus dem Berichte des Lukas nimmt er als geschichtlich hin, welchen sein Zusammenhang mit ungeschichtlichen Angaben und seine Angemessenheit an den Geist der urchristlichen Sage zu deutlich als blofs mythischen bezeichnet: nämlich, dafs Jesus wirklich in einer Hirtenwohnung geboren sei; und eine Voraussetzung nimmt er aus der natürlichen Erklärungsweise auf, welche die mythische gar nicht dem Texte aufzudringen braucht: dafs die Hirten, welchen angeblich die Engel erschienen, Eigenthümer des Stalles gewesen sein sollen, in welchem Maria entbunden wurde. Was das Erste betrifft, mit welchem das Andere von selbst hinfällt, so beruht es auf derselben Maschinerie, durch welche Lukas mittelst der Schatzung die Eltern Jesu von Nazaret nach Bethlehem in Bewegung setzt. Nun wissen wir aber, wie es mit dieser Schatzung steht: sie fällt ohne Rettung vor der Kritik dahin, und mit ihr das lediglich auf sie gebaute Datum, dafs Jesus in einem Hirtenstalle geboren worden. Denn waren Jesu Eltern zu Bethlehem nicht fremd, und kamen sie nicht gerade bei einem grofsen Zusammenflusse von Fremden, wie er aus Gelegenheit eines Census stattfinden konnte, dahin: so ist kein Anlafs mehr dazu vorhanden, dafs Maria einen Stall zum Orte ihrer Entbindung nehmen mufste. Aber ebenso stimmt

16) Neuestes theol. Journal, 7, 4, S. 412 f.

andererseits der Zug, dafs Jesus in einem Stalle geboren, und zuerst von Hirten begrüfst worden sein soll, mit dem Geist der alten Sage so ganz überein, dafs es klar ist, wie sie veranlafst sein konnte, ihn rein zu erdichten. Schon Theophylakt deutet diefs richtig an, wenn er sagt, nicht zu Jerusalem den Pharisäern und Schriftgelehrten, welche aller Bosheit voll waren, sei der Engel erschienen, sondern auf dem Felde den Hirten, wegen ihres einfachen, arglosen Wesens, und weil sie durch ihre Lebensweise Nachfolger der alten Patriarchen gewesen seien [17]. Auf dem Felde bei den Heerden hatte auch Moses die himmlische Erscheinung (2. Mos. 3, 1 ff.), und den Ahnherrn des Messias, David, hatte Gott, nach Ps. 78, 70 f. (vgl. 1. Sam. 16, 11.), aus den Hürden (bei Bethlehem) genommen, um sein Volk zu weiden. Ueberhaupt läfst der Mythus der alten Welt Landleuten [18] und Hirten [19] am liebsten Gotteserscheinungen zu Theil werden; die Göttersöhne und grofsen Männer werden häufig unter Hirten erzogen [20]. In demselben Geiste der alten Sage ist auch die apokryphische Nachricht gedichtet, dafs Jesus in einer Höhle geboren sei; wodurch man an die Geburtshöhle des Zeus und anderer Götter erinnert wird [21], wenn auch gleich die mifsverstandene Stelle Jes. 33, 16. die nächste Veranlassung dieses Zuges gewesen sein mag [22]. Die Nacht ferner, in welche die Scene verlegt wird — wenn man nicht an rabbinische Vorstellungen denken will, nach welchen, wie die Erlösung aus Aegypten, so auch die durch den

---

17) In Luc. 2. Bei Suicer, 2, p. 789 f.

18) Servius ad Virg. Ecl. 10, 26.

19) Liban. progymn. p. 138, bei Wetstein, S. 662.

20) So Cyrus, nach Herod. 1, 110 ff. Romulus, nach Liv. 1, 4.

21) S. die Stellen bei Wetstein, p. 660 f.

22) Diess ist die Ansicht Thilo's, Codex Apocr. N. T. 1, S. 383, not.

Messias bei Nacht vor sich gehen sollte[23]) — bildet den dunkeln Hintergrund, auf dem sich die erscheinende δόξα Κυρίου um so glänzender ausnimmt, welche, wie sie die Geburt des Moses verherrlicht haben sollte[24]), so auch bei der seines höheren Nachbildes, des Messias, nicht fehlen konnte.

Einen Gegner hat die mythische Auffassung dieses Abschnitts namentlich in Schleiermacher gefunden[25]). Zwar, wenn er es unwahrscheinlich findet, dafs dieser Anfang von Luc. 2. eine Fortsetzung des Vorigen, und von demselben Verfasser mit diesem sei, weil die mehrfache Veranlassung, sich in lyrischen Ergüssen auszubreiten, wie z. B. bei der lobpreisenden Umkehr der Hirten, V. 20., hier gar nicht so, wie im ersten Kapitel, benützt werde: so kann man ihm hierin wohl etwa beistimmen; wenn er aber daraus weiter folgert, dafs dieser Erzählung auch nicht ein vorwiegend dichterisches Gepräge zugeschrieben werden dürfe, indem dieses nothwendig mehr Lyrisches herbeigeführt haben würde: so beweist diefs nur, dafs Schleiermacher den Begriff derjenigen Poesie, von welcher es sich hier handelt, nämlich der Poesie des Mythus, nicht gehörig erfafst hat. Die mythische Poesie ist mit Einem Worte eine objective: sie legt das Dichterische in den Stoff der Erzählung, und kann daher in ganz schlichter Form, ohne allen Aufwand lyrischer Ergiefsungen, erscheinen; welche letztere vielmehr nur die spätere Zuthat einer subjectiven, mehr bewufst und künstlerisch ausgeübten Poesie sind[26]). Allerdings also haben wir,

23) S. Schöttgen, a. a. O. 2, S. 551.

24) Sota, 1, 48: *Sapientes nostri perhibent, circa horam nativitatis Mosis totam domum repletam fuisse luce* (Wetstein).

25) Ueber den Lukas, S. 29 f. Ihr schliesst sich jetzt u. A. Neander an, L. J. Ch., S. 71 f.

26) Vgl. de Wette, Kritik der mosaischen Geschichte, S. 116; George, Mythus u. Sage, S. 33 f.

wie es scheint, diese jetzt folgenden Abschnitte mehr in der ursprünglichen Form der Sage: während die Erzählungen des ersten Kapitels bei Lukas mehr das Gepräge der Umarbeitung durch ein dichtendes Individuum tragen; aber von geschichtlicher Wahrheit ist defswegen dennoch hier ebensowenig als dort etwas zu suchen. Daher kann es auch nur als Spielerei des Scharfsinns angesehen werden, wenn Schleiermacher weiterhin sogar die Quelle auszumitteln sich anheischig macht, aus welcher diese Erzählung in das Lukasevangelium gekommen sein möge. Dafs er als diese Quelle nicht die Maria annehmen will, obgleich in der Bemerkung V. 19., sie habe alle diese Reden im Herzen bewahrt, eine Berufung auf sie gefunden werden könnte, daran hat er zwar um so mehr Recht, als jene Bemerkung (worauf Schleiermacher keine Rücksicht nimmt) nur eine aus der Geschichte Jakobs und Josephs herübergenommene Phrase ist. Wie nämlich die Erzählung der Genesis von Jakob, als Vater jenes Wunderkindes, berichtet, dafs er, wenn Joseph von seinen vorbedeutenden Träumen erzählte, und die Brüder ihn defswegen beneideten, deren Reden nachdenklich im Herzen bewahrt habe: so gibt nun die Erzählung bei Lukas der Maria zu dem Aufserordentlichen, was sich mit ihrem Kinde zutrug, hier und unten 2, 51. die schickliche Stellung, dafs sie, während die Uebrigen in laute Bewunderung ausbrachen, was sie sah und hörte, nachdenklich in sich aufgenommen und bei sich überdacht habe [27]). Wenn nun aber

---

27) Man vergleiche:

1. Mos. 37, 11 (LXX.): *Ἐζήλωσαν δὲ αὐτὸν οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ· ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ διετήρησε τὸ ῥῆμα.* Und dazu die Rabbinen, bei Schöttgen, horae, 1, 262.

Luc. 2, 18 f.: *καὶ πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐθαύμασαν, — — ἡ δὲ Μαριὰμ πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα, συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς.* 2, 51: *καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ διετήρει πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς.*

der genannte Theologe statt der Maria die Hirten als Quelle unserer Erzählung bezeichnet, weil Alles aus dem Standpunkte nicht von jener, sondern von diesen erzählt sei: so ist es vielmehr aus dem Gesichtspunkte der Sage erzählt, welche gleicherweise über beiden steht. Wenn Schleiermacher es unmöglich findet, dafs diese Erzählung eine aus Nichts zusammengeballte Luftblase sei: so mufs er unter dem Nichts die jüdischen und urchristlichen Ideen von Bethlehem als dem nothwendigen Geburtsorte des Messias, von dem Hirtenstande als dem des Verkehrs mit dem Himmel besonders gewürdigten, und von den Engeln als den Vermittlern dieses Verkehrs, verstehen; Vorstellungen, welche wir unsererseits unmöglich so gering anschlagen, sondern uns wohl denken können, wie sich aus denselben etwas, wie unsere Erzählung hier, gestalten mochte. Endlich, wenn er eine zufällige oder absichtliche Dichtung hier defswegen undenkbar findet, weil die Christen jener Gegend so leicht die Maria oder die Jünger über die Sache haben befragen können: so ist diefs doch zu sehr im Style der alten Apologetik geredet, und setzt die in der Einleitung besprochene Ubiquität jener Personen voraus, welche doch unmöglich an allen Orten berichtigend zugegen sein konnten, wo eine Neigung zu christlicher Sagenbildung sich regte.

Die Notiz von der Beschneidung Jesu, Luc. 2, 21., rührt offenbar von einem solchen her, welcher, ohne von dieser Scene wirkliche Nachricht zu haben, nur in Gemäfsheit der jüdischen Sitte für gewifs annahm, dafs dieselbe am achten Tage nach der Geburt in gewöhnlicher Weise stattgefunden, und nun, wie Paulus Phil. 3, 5. durch das περιτομῇ ὀκταήμερος für sich thut, auch diesen Moment im Leben eines israelitischen Knaben an Jesu bemerklich machen wollte [28]). Dabei ist der Contrast auffal-

28) Etwa „möglichen Einwürfen der Juden vorsichtig begegnend“? (Ammon, Fortbildung, 1, S. 217.)

lend zwischen der ausführlichen Benützung und Ausmalung desselben Punktes im Leben des Johannes (1, 59 ff.), und der Trockenheit und Kürze, mit welcher derselbe hier in Bezug auf Jesum behandelt ist; worin man mit Schleiermacher ein Zeichen finden kann, dafs wenigstens hier der Verfasser von Kap. 1. nicht mehr der Concipient ist. Bei diesem Stande der Sache erfahren auch wir für unsern Zweck aus dieser Angabe nichts, als was wir schon wissen konnten, nur noch nicht ausdrücklich zu bemerken Gelegenheit hatten: dafs nämlich die angebliche Bestimmung des Namens Jesu schon vor seiner Geburt auch nur zu der mythischen Einkleidung der Erzählung gehöre. Wenn nämlich in unserem Verse gesagt wird, der Name Jesus sei *κληθὲν ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου πρὸ τοῦ συλληφθῆναι αὐτὸν ἐν τῇ κοιλίᾳ*: so ist das hierauf gelegte Gewicht ein deutliches Zeichen, dafs diesem Zuge der Erzählung ein dogmatisches Interesse zum Grunde liegt; welches denn kein anderes sein wird, als dasjenige, um dessenwillen im A. T. die Namen eines Isaak und Ismael, im neuen der des Johannes, vor der Geburt der betreffenden Kinder den Eltern geoffenbart werden, und wefswegen die Rabbinen insbesondere auch vom Namen des Messias ein Gleiches erwarteten [29]). Gewifs waren es also vielmehr ganz natürliche Gründe, welche die Eltern Jesu bewogen, ihm diesen, unter ihren Volksgenossen sehr gewöhnlichen Namen (יֵשׁוּעַ, abgekürzt aus יְהוֹשֻׁעַ, d. h. *ὁ Κύριος σωτηρία*) zu geben;

29) Pirke R. Elieser, 33: *Sex hominum nomina dicta sunt, antequam nascerentur: Isaaci nempe, Ismaëlis, Mosis, Salomonis, Josiae et nomen regis Messiae* (Vergl. Beresch. rabba 1, 3, 3, bei Schöttgen, 2, S. 436). War hierunter ursprünglich auch nur der Amtsname, מָשִׁיחַ, verstanden: so musste man doch, sobald eine wirkliche Person als Messias anerkannt war, an deren Eigennamen denken (gegen Hoffmann, S. 247, dem Osiander nachspricht, S. 103).

weil aber dieser Name mit seinem später gewählten Berufe als Messias und σωτὴρ auf bedeutsame Weise zusammentraf, ein Zusammentreffen, das man unmöglich als Werk des Zufalls betrachten zu können glaubte, und weil es überhaupt schicklicher schien, den Namen des Messias durch göttlichen Rathschluſs, als durch menschliche Willkür, bestimmt werden zu lassen: so wurde die Festsetzung desselben dem Engel übertragen, der ohnehin die Empfängniſs Jesu anzukündigen hatte.

§. 34.

Die Magier und ihr Stern, die Flucht nach Aegypten und der bethlehemitische Kindermord. Kritik der supranaturalistischen Ansicht.

Mit der bisher betrachteten Erzählung des Lukas über den Eintritt des neugeborenen Messias in die Welt läuft bei Matthäus eine ziemlich verschiedene doch parallel (2, 1. ff.). Auch sie nämlich hat zum Zwecke, die feierliche Einführung des messianischen Kindes, die erste, vom Himmel selbst übernommene, Bekanntmachung seiner Geburt, und seine erste Aufnahme bei den Menschen zu beschreiben [1]). Nach beiden Erzählungen macht eine himmlische Erscheinung auf den neugeborenen Messias aufmerksam, welche nach Lukas ein Engel im Lichtglanze, nach Matthäus ein Stern ist. Gemäſs der Verschiedenheit des Zeichens sind auch die Subjecte, welchen es erscheint, verschieden: dort einfache Hirten, zu welchen der Engel spricht; hier morgenländische Magier, welche das stumme Zeichen sich selbst zu deuten wissen. Beide Theile werden nach Bethlehem gewiesen: die Hirten durch die Worte des Engels selbst; die Magier nach eingezogener Erkundigung in Jerusalem, und beide huldigen dem

1) Vgl. Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 69 ff.

Kinde: die armen Hirten durch Lobgesänge, die sie anstimmen, die Magier durch kostbare Geschenke aus ihrer Heimath. Aber von hier an beginnen die beiden Erzählungen sich bedeutender von einander zu entfernen. Bei Lukas geht Alles heiter aus: die Hirten kehren freudig wieder um, und dem Kinde geschieht kein Leid, sondern es kann zur gehörigen Zeit im Tempel dargestellt werden, und wächst sofort im Frieden auf; bei Matthäus hingegen nimmt die Sache eine tragische Wendung: da veranlaſst die Nachfrage der Magier in Jerusalem nach dem neugeborenen Judenkönig einen Mordbefehl des Herodes gegen die Kinder zu Bethlehem, welchem das Jesuskind nur durch schleunige Flucht in das benachbarte Aegypten entzogen wird, von wo es mit den Eltern erst nach des Herodes Tode wieder in das heilige Land zurückkehrt.

Wir haben also hier eine doppelte Einführung des messianischen Kindes, welche wir so stellen könnten, daſs die eine, durch den Engel, bei Lukas, die Geburt des Messias der nächsten Nähe, die andre, durch den Stern, bei Matthäus, dieselbe der weiten Ferne habe ankündigen sollen. Allein, da nach Matthäus die Geburt Jesu erst durch den Stern auch in der nächsten Nähe, in Jerusalem, bekannt wird: so kann, wenn diese Erzählung historisch ist, jene andre bei Lukas, nach welcher die Hirten, was ihnen als Sache des ganzen Volks verkündigt war (V. 10.), mit Preis gegen Gott weiter erzählten (V. 17. 20.), unmöglich richtig sein; so wie umgekehrt, wenn wirklich nach Lukas die Geburt Jesu durch einen Engel mittelst der Hirten der Gegend von Bethlehem bekannt gemacht worden war, es irrig sein muſs, daſs Matthäus erst später durch die Magier die erste Kunde davon in das nur 2 — 3 Stunden von Bethlehem entfernte Jerusalem gelangen läſst. Da wir nun aber die Erzählung des Lukas von der den Hirten geschehenen Verkündigung an mehreren Merkmalen als

ungeschichtlich erkannt haben: so bliebe insofern für die des Matthäus unverkümmerter Raum, und es ist sonach ihre Glaubwürdigkeit aus inneren Gründen zu untersuchen.

Unsere Erzählung beginnt ganz so, wie wenn es sich von selbst verstünde, dafs Astrologen einen die Geburt des Messias ankündigenden Stern als solchen zu erkennen vermögen. Könnten wir hiebei zunächst uns darüber wundern, wie heidnische Magier aus dem Orient etwas von einem jüdischen König wissen konnten, dem sie eine religiöse Verehrung darzubringen hätten: so wollen wir uns hierüber mit der Notiz, dafs 70 Jahre später im Oriente die Erwartung eines Weltherrschers aus dem jüdischen Volke verbreitet war [2]), beruhigen, um auf das Bedenklichere zu kommen, dafs es ja nach dieser Erzählung scheint, als hätte die Astrologie Recht mit der Behauptung, dafs die Geburt grofser Männer und bedeutende Veränderungen der menschlichen Verhältnisse durch sidérische Erscheinungen angezeigt werden; eine Meinung, welche längst in das Gebiet des Aberglaubens verwiesen ist. Man müfste also zu erklären suchen, wie jene trügerische Kunst in diesem einzelnen Falle Recht haben konnte: ohne dafs jedoch auf andere Fälle daraus geschlossen werden dürfte. Das Nächste für den orthodoxen Standpunkt wäre, dafs man sich auf eine aufserordentliche Veranstaltung Gottes beriefe, welcher sich diefsmal, um die fernen Magier zu Jesu herbeizuziehen, ihren astrologischen

---

2) Joseph. B. j. 6, 6, 4. (Olshausen citirt hier, aus Missverstand eines gleichfalls irrigen Kuinöl'schen Citats, Kapitel, in denen nicht nur von dem Obigen nichts steht, sondern die selbst gar nicht existiren); Tacit. histor. 5, 13; Sueton. Vespas. 4. Was uns aus der Zeit der Geburt Christi aufbehalten ist, bezieht sich nur unbestimmt auf einen Weltherrscher überhaupt. Vgl. Virgil. Eclog. 4; Sueton. Octav. 94.

welche, wie aus seinem gewaltigen Zorn über dieselbe (V. 16.) erhellt, Herodes keineswegs vorausberechnet hatte. Vorher war nach V. 8. seine Absicht, sich durch die wiederkehrenden Magier das Kind, dessen Wohnung und übrige Verhältnisse, so genau beschreiben zu lassen, dafs er es nachher nicht verfehlen, und ohne andere mitzumorden, aus dem Wege räumen lassen könnte. Erst als die Magier ausblieben, war er zu jener andern Mafsregel veranlafst, zu deren Behuf er die Zeit, wann der Stern erschienen war, wissen mufste [6]). Wie glücklich daher für ihn, dafs er, auch ohne noch jenen Plan zu haben, doch gleich Anfangs nach dieser Zeit sich erkundigte; aber auch wie unbegreiflich, dafs er dieses, was ihm bei seinem ersten Plane Nebensache war, gleich zu seiner ersten Frage (καλέσας — ἠκρίβωσε κ. τ. λ. V. 7.) und zur Hauptangelegenheit machte.

Das Zweite, was Herodes mit den Magiern verhandelt, ist, dafs er ihnen aufträgt, alles das königliche Kind Betreffende genau zu erkunden und ihm bei ihrer Rückkehr zu melden, damit auch er hingehen und dem Kinde seine Verehrung bezeigen, d. h. nach dem wahren Sinn, es sicher ermorden lassen könnte (V. 8.). Dafs eine solche Einleitung der Sache von dem schlauen Herodes schwer zu begreifen sei, ist längst bemerkt worden [7]). Konnte er auch durch die freundliche Maske, die er vornahm, die Magier für sich etwa zu täuschen hoffen: so mufste er doch nothwendig voraussehen, dafs Andere sie auf seine wahrscheinlich übeln Absichten mit dem Kinde aufmerksam machen, und von der Rückkehr zu

---

6) Treffend Fritzsche z. d. St.: — *comperto, quasi magos non ad se redituros statim scivisset, orti sideris tempore etc.*

7) K. Ch. L. Schmidt, exeg. Beiträge, 1, S. 150 f. Vgl. Fritzsche u. de Wette z. d. St.

ihm abhalten würden. Von den Eltern des Kindes konnte er vermuthen, dafs sie, wenn sie von seinem gefährlichen Interesse an demselben hörten, es durch Flucht in Sicherheit bringen würden; so wie endlich von denjenigen, welche in Bethlehem und der Umgegend messianische Erwartungen hegten, dafs sie durch die Ankunft der Magier nicht wenig in denselben bestärkt werden müfsten. Aus allen diesen Gründen mufste Herodes entweder die Magier in Jerusalem aufhalten [8]), und indessen durch geheime Abgesandte das in dem kleinen Bethlehem leicht zu erfragende Kind, an welches sich so besondre Hoffnungen knüpften, aus dem Wege räumen lassen; oder er mufste den Magiern Begleiter mitgeben, welche das Kind, sobald es von jenen aufgefunden wäre, auf die sicherste Weise um das Leben brächten. Auch Olshausen findet diese Bemerkungen nicht ganz grundlos, und weifs sich gegen dieselben in letzter Instanz nur darauf zu berufen, dafs in der Geschichte aller Zeiten unbegreifliche Vergefslichkeiten vorkommen, welche eben nur zeigen, dafs eine höhere Hand die Geschichte lenke. Auf diese höhere Hand mufs sich allerdings der Supranaturalist hier in der Art berufen, dafs er annimmt, Gott selber habe den sonst so klugen Herodes über die sicherste Mafsregel zu seinem Zwecke verblendet, um das messianische Kind vom frühzeitigen Untergange zu retten. Aber die andre Seite dieser göttlichen Veranstaltung ist, dafs nun statt des Einen viele andere Kinder sterben mufsten. Hiegegen wäre für den Fall nichts einzuwenden, wenn es erweislich auf andere

8) Eine solche Verletzung des Gastrechts, meint Hoffmann, werde Herodes wohl vermieden haben: Herodes, den er doch selbst als ein Ungeheuer von Grausamkeit mit Recht darstellt; denn nicht seinem Herzen, wogegen Neander (S. 30 f.) argumentirt, sondern seinem Verstande finden wir das Verfahren des Herodes hier unangemessen.

Art nicht möglich gewesen wäre, Jesum einem, mit dem Erlösungszwecke unvereinbaren, Schicksal zu entziehen. Aber wenn Gott einmal so übernatürlich eingriff, dafs er das Gemüth des Herodes verblendete, und den Magiern später eingab, nicht mehr nach Jerusalem zurückzukehren: warum gab er diesen nicht gleich Anfangs ein, mit Umgehung Jerusalems geradezu nach Bethlehem zu reisen, wo dann die Aufmerksamkeit des Herodes nicht so unmittelbar erregt, und so vielleicht das ganze Unheil vermieden worden wäre [9]? Hiegegen bleibt auf diesem Standpunkte nichts übrig, als im ganz alten Style zu sagen, den Kindern sei es gut gewesen, so frühe umzukommen, weil sie so durch ein kurzes Leiden vielem Elende und namentlich der Gefahr entzogen wurden, sich mit den ungläubigen Juden an Jesu zu versündigen; weil sie nun die Ehre hatten, um Christi willen ihr Leben zu lassen und Märtyrer zu werden u. s. w. [10].

Die Magier ziehen jetzt von Jerusalem ab; bei Nacht, in welcher die Orientalen gerne reisen; der Stern, den sie seit der Abreise aus ihrer Heimath nicht mehr gesehen zu haben scheinen, zeigt sich wieder, und zieht ihnen auf der Strafse nach Bethlehem voran, bis er endlich über dem Wohnhause des Kindes und seiner Eltern stehen bleibt. Von Jerusalem nach Bethlehem geht der Weg südlich: nun ist aber die wahre Bahn der beweglichen Sterne entweder von West nach Ost, wie die der Planeten und eines Theils der Kometen, oder von Ost nach West, wie bei einem andern Theile der Kometen; und wenn auch von manchen Kometen die wahre Bahn nahezu von Norden nach Süden geht, so kommt doch bei allen diesen Sternen ihre eigene wahre Bewegung gar nicht in Betracht über der durch die tägliche Drehung der Erde hervorgebrachten scheinbaren,

9) Schmidt, a. a. O. S. 155 f.

10) Stark, Synops. bibl. exeg. in N. T. p. 62.

welche von Osten nach Westen geht. Doch auch diese Ortsveränderung der Sterne fällt bei einer kurzen Wanderung nicht so in die Augen, als die optische, welche durch die Ortsveränderung des Beobachters entsteht, vermöge welcher ein vor uns stehender Stern, wenn wir uns vorwärts bewegen, in's Endlose vorauszugehen scheint, also auch nicht über einem bestimmten Hause stille halten, und dadurch einen Wanderer veranlassen kann, gleichfalls Halt zu machen: da vielmehr umgekehrt, erst wenn der Wanderer Halt macht, auch der Stern zum Stehen kommt. Hienach könnte es kein gewöhnlicher, natürlicher, sondern müfste nach der Annahme einiger Kirchenväter [11]) ein von Gott besonders zu diesem Behufe geschaffener Stern gewesen sein, welcher von dem Schöpfer nach eigener Regel bewegt und zum Stillstand gebracht wurde. Allein ein wirklicher Stern in der eigentlichen Höhe und Sphäre der Sterne könnte er auch so nicht gewesen sein, da ein solcher, er mag bewegt und festgehalten werden wie er will, doch nach optischen Gesetzen niemals scheinen kann, über einem einzelnen Hause unverrückbar stille zu stehen. Es müfste daher etwas niedriger über der Erde sich Hinbewegendes gewesen sein: und da haben etliche Kirchenväter und Apokryphen [12]) einen Engel angenommen, der nun freilich den Magiern auf ihrem Wege in Gestalt eines Sternes vorausfliegen, und zu Bethlehem in mäfsiger Höhe über dem Hause der Maria Halt machen konnte; Neuere haben ein Meteor vermuthet [13]); Beides gegen den Text des Matthäus: Ersteres, weil es nicht die Art unserer Evangelien ist, etwas rein Uebernatürliches, wie eine Engelerscheinung, durch einen

11) z. B. Euseb. Demonstr. evang. 9, angef. bei Suicer, 1, S. 559.

12) Chrysostomus u. A. bei Suicer a. a. O., und das evang. infant. arab. c. 7.

13) S. bei Kuinöl, Comm. in Matth. S. 23.

natürlichklingenden Ausdruck, wie ἀςὴρ, zu bezeichnen; Letzteres, weil ein blofses Meteor für eine so lange Zeit, wie von dem Aufbruche der Magier aus ihrer fernen Heimath bis zu ihrer Ankunft in Bethlehem verging, nicht zureicht, wenn man nicht annehmen will, Gott habe für die Reise der Magier von Jerusalem nach Bethlehem ein ganz neues und anderes Meteor geschaffen, als er ihnen in ihrer Heimath gezeigt hatte.

Von diesen Schwierigkeiten in Beziehung auf den Stern haben sich selbst manche orthodoxe Erklärer dermafsen gedrückt gefunden, dafs sie seinem Voranlaufen nach Bethlehem und seinem Stillstehen über einem Hause um jeden Preis zu entgehen versuchten. So hat namentlich die Süskind'sche Erklärung vielen Beifall gefunden, nach welcher das προῆγεν V. 9. nicht als *Imperfectum* ein sichtbares Vorangehen, sondern, gleich dem *Plusquamperfectum*, ein unsichtbares Vorangegangensein bedeutet, so dafs der Evangelist sagen wolle: der Stern, den die Magier im Morgenlande erblickt, und seitdem nicht mehr gesehen hatten, kam plötzlich in Bethlehem über dem Hause des Kindes wieder zum Vorschein; er war ihnen also dahin vorangegangen [14]). Allein das heifst rationalistische Kunstgriffe auf das Gebiet der orthodoxen Exegese verpflanzen; denn dafs hier nicht blofs das προῆγεν, sondern auch das ἕως ἐλθὼν κ. τ. λ. das Vorangehen des Sterns als eine nicht schon vorher abgeschlossene, sondern erst noch vor den Augen der Magier sich verlaufende Begebenheit bezeichnet, das kann nur eine exegetische Willkür verkennen, welche dann folgerecht auch noch weiter gehen, und die ganze Erzählung auf das Gebiet des Natürlichen herüberziehen mufs. Ebenso, wenn Olshausen zwar einräumt, dafs ein Stern durch seinen Stand unmöglich ein einzelnes Haus bezeichnen könne, dafs daher die Ma-

14) Vermischte Aufsätze, S. 8.

gier das Haus des Kindes wohl haben erfragen müssen, und nur in kindlich naiver Weise auch den Ausgang wie den Anfang ihrer Reise auf den himmlischen Führer bezogen haben [15]): so ist er damit auf den rationalistischen Standpunkt hinübergetreten, und liest natürliche Erklärungsgründe zwischen den Zeilen des biblischen Textes, was er selbst an andern Stellen einem Paulus u. A. mit Recht übel nimmt.

Die Magier treten nun in das Haus, bezeigen dem Kinde ihre Verehrung, und überreichen ihm Erzeugnisse ihrer Heimath als Geschenke (V. 11.). Man könnte sich hiebei wundern, dafs der Ueberraschung nicht gedacht ist, welche es für diese Männer sein mufste, statt des erwarteten Prinzen ein Kind in ganz gewöhnlichen, vielleicht dürftigen, Umständen zu finden [16]): nur so weit darf man den Contrast nicht treiben, dafs man, wie gewöhnlich geschieht, die Magier das Kind im Stall und in der Krippe finden läfst; denn von diesen, dem Lukas eigenthümlichen, Angaben weifs Matthäus nichts, sondern spricht schlechtweg von einer οἰκία, in welcher das Kind sich befunden habe. — Sofort erfolgt die Warnung der Magier im Traume (V. 12.), von welcher man, wie gesagt, nur wünschen möchte, dafs sie früher gekommen wäre, um durch Ablenkung der Magier von Jerusalem vielleicht das ganze folgende Blutbad zu ersparen.

Während nun Herodes noch auf die Rückkehr der Astrologen wartet, wird Joseph im Traume durch eine Engelerscheinung angewiesen, das messianische Kind sammt dessen Mutter nach dem benachbarten Aegypten in Sicherheit zu bringen (V. 13 – 15.). Diefs hat auf dem angenommenen Standpunkte keine Schwierigkeit; wohl aber die Weissagung, welche dadurch in Erfüllung gegangen

15) Bibl. Comm. z. d. St. Ebenso Hoffmann, S. 261.

16) Schmidt, exeg. Beiträge, 1, 152 ff.

Erinnerung an die geringe Zahl von Knaben des bezeichneten Alters, welche in dem kleinen Bethlehem sich vorfinden mochten, das Auffallende jenes Stillschweigens zu vermindern suchen, und ferner bemerken, dafs unter den vielen Gräuelthaten des Herodes diese That wie ein Tropfen im Meere verschwunden sei [22]): so ist hiebei das specifisch Abscheuliche des Hinwürgens wenn auch nur weniger unschuldigen Kinder übersehen, um dessen willen diese That, wenn sie wirklich vorgefallen war, schwerlich so ganz würde vergessen worden sein [23]). — Auch hiezu wird wieder eine Prophetenstelle (Jerem. 31, 15.), als eine durch diesen Kindermord erfüllte Weissagung, angeführt (V. 17. 18.), welche sich ursprünglich auf etwas ganz Anderes, nämlich die Wegführung der Judäer nach Babylon, bezog, und in welcher an etwas in ferner Zukunft Liegendes auf keine Weise gedacht war.

Während sich nun das Jesuskind mit seinen Eltern in Aegypten aufhält, stirbt Herodes I., und Joseph wird durch einen Engel, der ihm im Traum erscheint, zur Rückkehr in die Heimath eingeladen; welche Rückkehr jedoch, weil auch Archelaus, des Herodes Nachfolger in Judäa, zu fürchten war, durch ein zweites Traumorakel näher dahin bestimmt wird, dafs Joseph nach Nazaret in Galiläa, in das Gebiet des milderen Herodes Antipas, ziehen solle (V. 19—23.) Wir hätten somit in diesem Abschnitte fünf aufserordentliche göttliche Veranstaltungen: nämlich einen ungewöhnlichen Stern und vier Traumgesichte. Schon der Stern und das erste Traumgesicht hät-

---

pueros, quos in Syria Herodes rex Judaeorum intra bimatum jussit interfici, filium quoque ejus occisum, ait: melius est, Herodis porcum (ὗς) *esse quam filium* (υἱόν).

22) S. Wetstein, Kuinöl, Olshausen z. d. St.; Winer, d. A. Herodes.

23) Fritzsche, Comm. in Matth. S. 95 f.

ten, wie oben bemerkt, nicht nur ohne Schaden, sondern selbst mit Nutzen in Eins zusammengethan werden können: so dafs entweder der Stern oder die Traumerscheinung gleich Anfangs die Magier von Jerusalem ab nach Bethlehem gewiesen hätte; wodurch das von Herodes verhängte Blutbad vielleicht wäre zu verhüten gewesen. Ein ganz entschiedener Ueberflufs ist es nun aber, dafs die beiden letzten Weisungen im Traume nicht vereinigt sind; denn was dem Joseph bei der letzten gesagt wurde, dafs er wegen des Archelaus nicht nach Bethlehem, sondern nach Nazaret ziehen solle, das konnte doch wohl einfacher schon bei der vorangegangenen hinzugesetzt werden. Eine solche, bis zur Verschwendung gehende Nichtachtung der *lex parsimoniae* in Bezug auf das Wunderbare mufs man versucht sein, eher der menschlichen Meinung, als der göttlichen Vorsehung zuzuschreiben.

Den falschen Auslegungen A. T.licher Stellen in diesem Abschnitte setzt sofort die Bemerkung im letzten Verse die Krone auf, durch die Ansiedlung der Eltern Jesu in Nazaret sei die Weissagung der Propheten erfüllt worden: ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται. Denn will man sich nicht muthlos in das Dunkel flüchten durch die Annahme, dafs dieses Orakel, welches sich mit denselben Worten im A. T. nicht findet, aus einem verloren gegangenen kanonischen[24]) oder apokryphischen[25]) Buche sei: so mufs man den Evangelisten entweder einer höchst willkürlichen Bezeichnung zeihen, wenn er nach den Einen die A. T.lichen Vorhersagungen, dafs der Messias verachtet sein werde, so ausgedrückt haben soll, er werde ein Nazaretaner, d. h. Bürger eines verachteten Städtchens, heifsen[26]); oder man mufs ihn der gröbsten Entstellung des Sinnes und der ge-

24) So Chrysostomus u. A.
25) S. Gratz, Comm. zum Ev. Matth. 1, S. 115.
26) Kuinöl, ad Matth. p. 44 f.

waltsamsten Umformung der Worte beschuldigen, wenn er das Wort נָזִיר gemeint haben soll, durch welches, wenn es anders im A. T. vom Messias vorkäme, dieser nur entweder als Nasiräer [27]), was übrigens Jesus nie war, oder als Gekrönter [28]), wie Joseph 1. Mos. 49, 26., keineswegs aber als ein in dem Städtchen Nazaret Aufwachsender, bezeichnet wäre. Endlich auch bei der wahrscheinlichsten Deutung dieser Stelle, welche die Auctorität der von Hieronymus befragten Judenchristen für sich hat — dafs nämlich der Evangelist hier auf Jes. 11, 1. anspiele, wo der Messias נֵצֶר יִשַׁי (*surculus Jesse*) wie sonst צֶמַח heifst [29]), — bleibt immer die gleiche Gewaltsamkeit, welche dem vom Messias gebrauchten *appellativum* eine ihm ganz fremde Beziehung auf das *nomen proprium* der Stadt Nazaret gibt.

§. 35.

Versuche natürlicher Erklärungen für die Geschichte von den Magiern. Uebergang zur mythischen Auffassung.

Die vielen Anstöfse zu vermeiden, welche der supranaturalistischen Erklärungsweise dieses Abschnittes bei jedem Schritte hemmend in den Weg treten, verlohnte es sich wohl, eine andere Auslegung zu versuchen, welche, ohne Einmischung von etwas Uebernatürlichem, Alles nach physischen und psychologischen Gesetzen zu erklären vermöchte; wie sie am besten Paulus gegeben hat.

Gleich der erste Anstofs: wie heidnische Magier aus dem fernen Orient etwas von einem zu gebärenden jüdischen König haben wissen können? wird dadurch weggeräumt, dafs man jene Männer zu auswärtigen Juden macht. Allein, wie es scheint, ganz gegen den Sinn des

27) S. Wetstein z. d. St.

28) Schneckenburger, Beiträge zur Einleit. in das N. T. S. 42.

29) Gieseler, in den Studien u. Kritiken, 1831, 3. Heft, S. 588 f. und Fritzsche, S. 104. Vgl. Hieron. ad Jesai. 11, 1.

Evangelisten. Denn indem dieser den Magiern die Frage in den Mund legt: *πῦ ἐςιν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰυδαίων;* (V. 2.) so läſst er sie von den Juden sich unterscheiden; und was die Tendenz der ganzen Erzählung betrifft, so scheint die kirchliche Ansicht nicht so Unrecht zu haben, wie Paulus meint, wenn sie den Besuch der Magier als das erste Bekanntwerden Christi unter den Heiden betrachtet. Indessen, wie schon bemerkt, ist dieser Anstoſs auch ohne jene Annahme zu beseitigen. — Ferner ist nun der natürlichen Erklärung zufolge der eigentliche Reisezweck jener Männer nicht, den neugeborenen König zu sehen, und die Veranlassung ihres Zuges nicht der von ihnen beobachtete Stern: sondern sie reisen vielleicht in kaufmännischer Absicht nach Jerusalem, und nur weil sie da und dort im Lande von einem neugeborenen König sprechen hören, fällt ihnen eine, kürzlich bemerkte, himmlische Erscheinung ein, und sie wünschen, gelegentlich das besprochene Kind selbst zu sehen. Dadurch wird freilich das Anstöſsige der Bedeutsamkeit, welche bei der gewöhnlichen Deutung der Erzählung die Astrologie bekommt, gemindert; doch nur auf Kosten der ungezwungenen Auslegung. Denn, wenn es auch anginge, aus *μάγοις* ohne Weiteres Kaufleute zu machen, so kann doch bei dieser Reise ihr Zweck kein mercantilischer gewesen sein, da bei ihrer Ankunft in Jerusalem ihre erste Frage nach dem neugeborenen Judenkönig ist, und sie sofort als Grund dieser Frage den im Morgenlande gesehenen Stern, als veranlaſst durch diesen ihre jetzige Reise, und als Zweck derselben die dem Neugeborenen darzubringende Huldigung angeben (V. 2.: *πῦ ἐςιν — εἴδομεν γὰρ — καὶ ἤλθομεν προς κυνῆσαι —*.

Der *ἀςὴρ* wird von dieser Erklärungsweise entweder zum natürlichen Meteor gemacht; oder zum Kometen [1]);

1) Beides s. bei Kuinöl z. d. Stelle.

oder zu einer Constellation, d. h. einer Conjunction mehrerer Planeten, welcher, von Kepler aufgestellten, Ansicht neuerlich mehrere Astronomen und Theologen beigetreten sind [2]). Die Hauptfrage ist hiebei, ob das im Text angegebene Voranlaufen des ἀςὴρ, nebst seinem Stillestehen über einem Hause, bei dieser Ansicht von demselben leichter erklärlich werde? [Von den beiden ersteren Auffassungsweisen ist schon oben in dieser Beziehung die Rede gewesen. Bei der Fassung des ἀςὴρ als Constellation wird das προάγειν (V. 9) entweder von dem Auseinandertreten der bis dahin beisammen gestandenen Planeten gedeutet [3]): allein im Texte ist von keinem Auseinandergehen der Theile der Erscheinung, sondern von einem Vorwärtsgehen der ganzen Erscheinung die Rede; oder man nimmt das Süskind'sche *Plusquamperfectum* zu Hülfe, und stellt sich vor, die Constellation, welche die Magier in dem Thale zwischen Jerusalem und Bethlehem nicht haben sehen können, habe sich ihnen bei der Annäherung zu Bethlehem mit Einemmale wieder gezeigt, und zwar über dem Wohnorte des Kindes stehend [4]). Denn das ἐπάνω ὅ ἦν τὸ παιδίον (V. 9.) soll nur überhaupt den Wohnort, nicht das Wohnhaus des Kindes und seiner Eltern bedeuten. Wir geben diefs zu; aber indem der Evangelist gleich folgen läfst: καὶ εἰςελθόντες εἰς τὴν οἰκίαν, so wird eben hiedurch der Wohnort näher als das Wohnhaus bestimmt; so dafs diese Erklärung nur aus dem vergeblichen Bestreben entstanden sich zeigt, das Wunderbare in der evangelischen Erzählung zu mindern. — Das Merkwürdigste bei der Deutung des ἀςὴρ auf eine Constellation ist nun aber, dafs man

2) Kepler, in mehreren Abhandlungen; Münter, der Stern der Weisen; Ideler, Handbuch der mathemat. und techn. Chronologie, 2. Bd. S. 399 ff.

3) S. bei Olshausen, S. 67.

4) Paulus a. a. O. S. 202. 221.

durch dieselbe einen festen Punkt in der beglaubigten Geschichte gefunden zu haben meint, an welchen man die Erzählung des Matthäus anknüpfen könne. Nach Kepler's, von Ideler berichtigter Berechnung nämlich fand drei Jahre vor Herodes Tode, *a. U.* 747, eine Conjunction des Jupiter und Saturn im Zeichen der Fische statt, und diese, wie sie in jenem von den Astrologen auf Palästina bezogenen Zeichen auf dieselbe Weise beiläufig alle 800 Jahre wiederkehrt, hatte nach des Juden Abarbanel (um 1463) Berechnung auch drei Jahre vor der Geburt des Moses stattgefunden: so dafs sich gar wohl an diese Constellation zu Herodes Zeit Erwartungen des zweiten grofsen Retters der Nation anknüpfen, und babylonische Juden zur Nachfrage veranlassen konnten. Dafs nun aber der von Matthäus erwähnte Stern eben jene Planetenconjunction gewesen sei, wird durch die gleiche Unsicherheit sowohl des Geburtsjahrs Jesu, als des Alters jener astrologischen Berechnung höchst precär; und da überdiefs Züge der evangelischen Erzählung, wie das προῆγεν und ἔστη, nicht dazu passen: so sind wir, sobald sich irgend ein anderes Datum zeigt, welches unsrer Erzählung bei Matthäus ähnlicher sieht, als diese Constellation, eben damit berechtigt, jenes und nicht diese als die Grundlage derselben vorauszusetzen.

Die Anstöfse wegen der falsch gedeuteten A. T.lichen Stellen werden auf diesem Standpunkte dadurch entfernt, dafs eine falsche Auslegung von Seiten der N. T.lichen Schriftsteller geradezu in Abrede gezogen wird. Die Weissagung des Micha soll eben nur das Synedrium auf den Messias und sein Geborenwerden in Bethlehem gedeutet, Matthäus aber diese Deutung mit keinem Worte gebilligt haben. Allein, da Matthäus weiter erzählt, wie der Erfolg der Auslegung des Synedriums entsprochen habe: so ist darin eine thatsächliche Billigung dieser Auslegung enthalten. In Betreff der Stelle aus Hosea stimmen Paulus

und Steudel.[5]) in einer seltsamen Auskunft zusammen. Nur abwehren wolle Matthäus durch Anführung derselben den Anstofs, welchen palästinische Juden daran nehmen konnten, dafs der Messias das heilige Land einst verlassen habe; indem er darauf aufmerksam mache, dafs auch jener Erstgeborene Gottes in anderem Sinne (das jüdische Volk) aus Aegypten geholt worden sei, wefswegen sich Niemand daran stofsen dürfe, dafs auch bei diesem Sohne Gottes (dem Messias) eine solche Reise in das unheilige Ausland stattgefunden. Allein von einem solchen blofs negativen, abwehrenden Zwecke der angeführten A. T.lichen Weissagung ist in der ganzen Stelle keine Spur [6]); vielmehr haben diese Anführungen durchaus die positive Absicht, die Messianität Jesu dadurch zu begründen, dafs messianische Weissagungen als an ihm in Erfüllung gegangen nachgewiesen werden. — Dafs ebenso vergeblich in Bezug auf die beiden andern in unserem Abschnitte citirten Weissagungen das πληρωθῆναι zur blofsen Analogie und Anwendbarkeit zu verflüchtigen gesucht werde, bedarf keiner weitern Ausführung.

Die mehrfachen Weisungen endlich, welche die Personen unserer Erzählung durch Traumerscheinungen bekommen, werden auf dem gegenwärtigen Standpunkte sämmtlich psychologisch aus vorangegangenen Erkundigungen und Gedanken der Wachenden erklärt. Diefs scheint zwar bei der letzten Erscheinung dieser Art, V. 22., durch den Text selbst an die Hand gegeben, indem es hier heifst, Joseph habe gehört, dafs Archelaus Herr von Judäa geworden sei, und habe sich daher gefürchtet, dorthin zu gehen; hierauf erst sei ihm eine hö-

---

5) Bengel's Archiv, 7, 2, S. 424.

6) Später knüpften sich zwar an diese ägyptische Reise Jesu jüdische Lästerungen, aber ganz anderer Art, von welchen im folgenden Kapitel die Rede werden wird.

bere Weisung im Traume zugekommen. Dennoch ist auch hier, wenn man genauer zusieht, das im Traume Mitgetheilte etwas Neues und nicht aus dem Wachen herübergenommen; nämlich nur das Negative, dafs wegen des Archelaus eine Niederlassung in Bethlehem nicht wohl rathsam sei, war dem Joseph im Wachen gegeben: das Positive, dafs er nach Nazaret ziehen solle, wird erst im Traum hinzugefügt. Bei den übrigen Traumerscheinungen unseres Abschnittes aber ist es geradezu Interpolation des Textes, wenn man sie auf die bezeichnete Weise erklären will. Denn sowohl dafs Herodes dem Kinde nach dem Leben trachte, als, dafs er nun gestorben sei, läfst der Text dem Joseph erst durch den Traum bekannt werden; so wie auch die Magier kein Mifstrauen gegen Herodes haben, bis der Traum sie vor ihm warnt.

Wenn hienach die Auffassung der Matth. 2. erzählten Vorgänge als natürlicher dem Sinne des Berichts entschieden zuwider ist; in ihrem ursprünglichen Sinne genommen aber die evangelische Erzählung bis zum Abenteuerlichen Uebernatürliches, und Unwahrscheinliches bis zum Unmöglichen enthält: so mufs man zum Zweifel an dem historischen Charakter der Erzählung, und zu der Vermuthung geführt werden, dafs wir hier etwas Mythisches vor uns haben. Von dieser Auffassungsweise sind aber auch hier die ersten Versuche so ungeschickt ausgefallen, dafs sie über die Sphäre der natürlichen Erklärung, welche sie überfliegen wollten, in der That nicht hinausgekommen sind. Arabische Kaufleute — meint z. B. Krug — welche zufällig nach Bethlehem kamen, lernten Jesu Eltern als bedürftige Fremde kennen (nach Matthäus sind Jesu Eltern in Bethlehem nicht fremd), beschenkten sie, wünschten ihnen viel Gutes für ihr Kind, und reisten weiter. Wie Jesus später als Messias sich geltend machte, erinnerte man sich jener Begebenheit, und schmückte sie mit Stern, Traumerscheinung und glaubiger Huldigung

aus. Auch die Erzählungen von der Flucht nach Aegypten und dem Bethlehemitischen Kindermorde schlofsen sich an, weil man eine Wirkung jenes Vorfalls auf den Herodes voraussetzte, der vielleicht um jene Zeit aus andern Ursachen in Bethlehem einige Familien umbringen liefs, wie auch Jesus vielleicht später zu andern Zwecken in Aegypten war 7).

Bei dieser, wie bei der reinnatürlichen Erklärungsart, bleiben also die Thatsachen der Ankunft einiger Morgenländer, der Flucht nach Aegypten und der Blutscene in Bethlehem stehen; entkleidet jedoch von dem wunderhaften Schmucke, welcher sie in der evangelischen Erzählung umgibt. So sollen nun diese Ereignisse begreiflich sein, und gar wohl sich haben zutragen können. In der That aber werden sie dadurch unbegreiflicher, als selbst bei der orthodoxen Erklärungsart. Denn mit dem übernatürlichen Schmucke ist jenen Thatsachen zugleich alles Motivirende genommen, und sie schweben völlig in der Luft. Wie die Orientalen in ein Verhältnifs zu Jesu Eltern und dem Kinde kommen, ist in der Erzählung des Matthäus vollständig motivirt: bei der zuletzt ausgeführten Erklärungsweise aber bleibt es ein wunderlicher Zufall. Das Blutbad zu Bethlehem hat in der evangelischen Geschichte seine bestimmte Veranlassung: hier aber begreift man nicht, wie Herodes dazu gekommen sein soll, es zu veranstalten, und ebenso steht die Reise Jesu nach Aegypten, so dringend begründet bei Matthäus, bei dieser Ansicht ganz unerklärlich da. Man kann zwar sagen: diese Begebenheiten werden in der Wirklichkeit ihre hinreichen-

---

7) Ueber formelle oder genetische Erklärungsart der Wunder. In Henke's Museum, 1, 3, 399 ff. Aehnliche Ausführungen s. in der Abh. über die beiden ersten Kapitel des Matthäus u. Lukas, in Henke's Magazin, 5, 1, 171 ff., und bei Matthäi, Religionsgl. der Apostel, 2, S. 422 ff.

den Veranlassungen gehabt haben; nur dafs Matthäus diesen natürlichen Zusammenhang verschwiegen, und einen andern, wunderhaften, an die Stelle gesetzt hat. Allein der Schriftsteller oder die Sage, wenn sie Begebenheiten mit ganz falschen Motiven und Nebenumständen zu umgeben im Stande sind: so vermögen sie auch die Begebenheiten selbst zu erdichten; und diefs wird um so wahrscheinlicher, je klarer sich nachweisen läfst, wie die Sage, auch ohne dafs irgend etwas dergleichen wirklich vorgefallen war, ein Interesse haben konnte, es als so vorgefallen darzustellen.

Das Letztere gilt auch gegen den Versuch, welchen neuestens selbst die supranaturalistische Ansicht gemacht hat, sich mit unserer Erzählung auf einen ähnlichen Fufs zu stellen. Bei einem Berichte wie dieser, meint Neander, müsse man den Kern der Thatsache von den einzelnen Umständen wohl unterscheiden, und nicht für Alles denselben Grad von Gewifsheit verlangen. Dafs die Magier vermittelst ihrer astrologischen Forschungen zur Ahnung des in Judäa geborenen Erlösers gelangten, und defshalb nach Jerusalem reisten, um demselben zu huldigen, das ist nach ihm das einzig Wesentliche und Sichere an der Sache; wie sie nun aber, in Jerusalem angelangt, erfuhren, dafs das Kind in Bethlehem geboren worden, ob durch Herodes selbst, oder auf anderem Wege: darüber will Neander die Wahrheit der Nachrichten des Matthäus nicht mit gleicher Sicherheit verbürgen; auch mache es für die Hauptsache nichts aus. In dem kleinen Bethlehem konnten sie dann durch manche Fügungen der Vorsehung im gewöhnlichen Gange der Dinge, z. B. durch Zusammentreffen mit jenen Hirten, oder andern Frommen, die an dem grofsen Ereignifs Theil genommen hatten, der Geburtsstätte des Kindes zugeführt werden; im Hause angekommen aber die Sache so darstellen, wie sie ihnen von ihrem subjectiven Gesichtspunkte aus bei'm Aufblick an den ge-

stirnten Himmel erschien. Die Flucht nach Aegypten und den herodischen Kindermord läſst NEANDER als historisch stehen [8]). Diese Ansicht von der Erzählung hat von den Anstöſsen in derselben eigentlich nur das schwerste Stück, das Vorangehen und Stehenbleiben des Sternes, über Bord geworfen: die übrigen Schwierigkeiten bleiben. Dennoch hat sie auch so schon das unbedingte Vertrauen auf die Treue des Evangelisten aufgegeben, und Unhistorisches in seinem Berichte anerkannt. Fragt sich nun, wie weit dieses Unhistorische gehe, und von welcher Art es sei: ob um einen geschichtlichen, oder einen bloſs in Gedanken bestehenden Kern angeschossen? so zeigt sich leicht, daſs das wenige und unbestimmte Geschichtliche, welches eine minder nachsichtsvolle Kritik als die NEANDER'sche übrig lassen kann, sich weit weniger eignete, unsere Erzählung hervorzubringen, als der sehr bestimmte Kreis von Vorstellungen und Vorbildern, welcher sofort entwickelt werden soll.

§. 36.

Die Erzählung von den Magiern und was damit zusammenhängt, rein mythisch.

In naiver Weise haben mehrere Kirchenväter auf den wahren Schlüssel der Erzählung von den Magiern und ihrem Sterne hingewiesen, indem sie, um zu erklären, woher jene heidnischen Astrologen von einem Stern des Messias haben wissen können, die Vermuthung aufstellten, sie mögen wohl aus den Weissagungen des heidnischen Propheten Bileam, dessen Orakel von dem aus Jakob aufgehenden Sterne auch bei Moses sich finde, geschöpft haben [1]). Mit richtiger Einsicht hat daher K.

---

8) L. J. Ch., S. 29 ff.

1) Orig. c. Cels. 1, 60. Ebenso Auctor op. imperf. in Matth. bei FABRIC. Cod. Pseudepigr. V. T. p. 807 ff.

Ch. L. Schmidt an der Paulus'schen Auslegung dieses Abschnittes besonders diefs getadelt, dafs sie keine Rücksicht auf den Stern nehme, welcher sich, nach jüdischer Erwartung, bei der Erscheinung des Messias zeigen sollte. Und doch, setzt er hinzu, ist in keinem Andern Heil, ist auch kein andrer Name da, wodurch dieser Erzählung könnte geholfen werden [2]). Nämlich die Weissagung Bileams 4. Mos. 24, 17. von einem Stern aus Jakob war allerdings die Veranlassung — freilich nicht, wie die Kirchenväter glaubten, dafs wirklich damals Magier einen erschienenen Stern für den des Messias erkannten, und defshalb nach Jerusalem reisten: wohl aber, dafs die Sage bei Jesu Geburt einen Stern erscheinen und von Astrologen als den des Messias erkannt werden liefs. Die dem Bileam in den Mund gelegte Weissagung bezog sich ursprünglich auf irgend einen glücklichen und siegreichen israelitischen Regenten; sie scheint aber frühzeitig eine messianische Deutung erhalten zu haben. Sollte auch die Uebersetzung des Targum Onkelos: *surget rex ex Jacobo, et Messias* (*unctus*) *ungetur ex Israele,* nichts beweisen, da hier das *unctus* als Parallele des *rex* vielleicht auch einen gewöhnlichen König bedeuten könnte: so haben doch nach Aben Esra's Zeugnifs [3]) und den von Wetstein und Schöttgen angeführten Stellen manche Rabbinen die Weissagung auf den Messias bezogen. Auch der Name Bar Cochba, welchen der bekannte Pseudomessias unter Hadrian führte, war mit Rücksicht auf die messianisch gedeutete Weissagung des Bileam gewählt.

Ihrem ursprünglichen Sinne nach spricht zwar die bezeichnete Stelle von keinem wirklichen Sterne, sondern vergleicht nur den zu erwartenden Fürsten Israels mit ei-

---

2) Schmidt's Bibliothek, 3, 1, S. 130.

3) In loc. Num. (bei Schöttgen, horae, 2, S. 152): *Multi interpretati sunt haec de Messia.*

nem solchen, und so wird sie auch noch von dem angeführten Targum ausgelegt; bald aber machte der steigende Glaube an Astrologie, vermöge dessen man jede merkwürdige Begebenheit durch siderische Veränderungen angezeigt sich dachte, dafs man den Spruch des Bileam nicht mehr bildlich, sondern eigentlich von einem Stern verstand, der zur Zeit des Messias am Himmel erscheinen sollte. Was die Verbreitung des astrologischen Glaubens um die Zeit Jesu betrifft, so glaubte man z. B. die künftige Gröfse des Mithridates durch einen, in den Jahren seiner Geburt und seines Regierungsantritts erschienenen Kometen vorbedeutet [4]), und ein bald nach J. Cäsars Tode beobachteter Komet wurde in genaue Beziehung zu diesem Ereignifs gesetzt [5]). Dafs diese Vorstellungsweise auch auf die Juden von Einflufs war, erhellt daraus, dafs wenigstens spätere jüdische Schriften zur Zeit von Abrahams Geburt einen ausgezeichneten Stern erscheinen lassen [6]). Von hier aus ergab es sich leicht, auch die Geburt des Messias durch einen Stern verkündet sich zu denken; zumal ein solcher in dem messianisch gedeuteten Bileamsorakel bereit lag. Wirklich machten die Juden diese Combination; denn rabbinische Vorstellung ist es wenigstens, dafs zur Zeit der Geburt des Messias ein Stern im Osten erscheinen und längere Zeit sichtbar sein werde [7]). Wie mit dieser einfacheren jüdischen Vorstel-

---

4) Justin. Hist. 37, 2.

5) Sueton. Jul. Caes. 88.

6) Jalkut Rubeni, f. 32, 3 (bei Wetstein): *qua hora natus est Abrahamus, pater noster, super quem sit pax, stetit quoddam sidus in oriente et deglutivit quatuor astra, quae erant in quatuor coeli plagis.* Nach einer arabischen Schrift, Maallem betitelt, wird dieser die Geburt Abrahams vorbedeutende Stern von Nimrod im Traum gesehen. Fabric. Cod. pseudepigr. V. T. 1, S. 345.

7) Testamentum XII Patriarcharum, test. Levi, 18 (Fabric. Cod.

lung, dafs zur Zeit des Messias überhaupt ein Stern erscheinen werde, unsere Erzählung im Matthäus verwandt ist: so mit jenen übertreibenden Schilderungen des zu Abrahams Zeiten erschienenen Gestirns die apokryphischen Beschreibungen des Sternes, der Jesu Geburt verkündigt haben sollte [8]). Offenbar also verhält es sich mit dem bei Jesu Geburt nach Matthäus erschienenen Sterne so, wie schon K. Ch. L. Schmidt [9]), mit welchem neuestens auch Fritzsche und de Wette übereinstimmen, es dargestellt hat. Wie Sterne überhaupt immer die Vorläufer gröfser Begebenheiten sind: so, dachten die Juden zur Zeit Jesu, müsse nach 4. Mos. 24, 17. auch des Messias Geburt durch einen Stern voraus verkündigt werden. Die neuen Christen aus den Juden aber konnten ihren Glauben an Jesum als den Messias vor sich und Andern nur dadurch rechtfertigen und begründen, dafs sie alle Attribute, welche die jüdische Zeitvorstellung dem Messias lieh, an ihrem Jesus als verwirklicht nachzuweisen sich bemühten; was um so argloser und unwidersprochener geschehen konnte, je weiter man sich von dem Zeitalter Jesu entfernte, und je mehr namentlich die Geschichte seiner

---

pseud. V. T. p. 584 f.): καὶ ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτῇ (des messianischen ἱερεὺς καινὸς) ἐν οὐρανῷ, — φωτίζον φῶς γνώσεως κ. τ. λ. Pesikta Sotarta f. 48, 1 (bei Schöttgen 2, S. 531): *Et prodibit stella ab oriente, quae est stella Messiae, et in oriente versabitur dies XV.* Vergl. Sohar Genes. f. 74. bei Schöttgen 2, 524, und einige andere Stellen, welche Ideler nachweist im Handbuch der Chronologie, 2. Bd. S. 409, Anm. 1. und Bertholdt, Christologia Judaeor. §. 14.

8) Vergl. mit den Anm. 7. angeführten Stellen Protevang. Jac. cap. 21: εἴδομεν ἄστρα παμμεγέθη, λάμψαντα ἐν τοῖς ἄστροις τούτοις καὶ ἀμβλύνοντα αὐτοὺς τοῦ φαίνειν. Noch mehr übertrieben in Ignat. ep. ad Ephes. 19. S. die Sammlung hiehergehöriger Stellen bei Thilo, cod. apocr. 1, S. 390 f.

9) Exeg. Beiträge 1, S. 159 ff.

Kindheit im Dunkel lag. Daher zweifelte man bald genug nicht mehr, dafs nicht auch die erwartete Erscheinung eines Sterns bei Jesu Geburt wirklich zugetroffen sei [10]). Dafs aber diese Erscheinung von orientalischen Magiern gesehen worden, dieser Zug ergab sich, den Stern einmal vorausgesetzt, von selbst; denn theils konnte die Bedeutung desselben Niemand besser verstehen als Astrologen, und für des Vaterland dieser Kenntnisse galt der Orient: theils mufste es angemessen scheinen, den messianischen Stern, welchen der alte Magier Bileam im Geiste geschaut hatte, nunmehr leiblich gleichfalls von Magiern gesehen werden zu lassen.

Indessen hängt diefs, so wie ohnehin das, dafs die Magier eine Reise nach Judäa unternehmen, und dem messianischen Kinde köstliche Geschenke bringen, noch mit andern A. T.lichen Stellen zusammen. In der Schilderung der besseren Zukunft, welche Jesaias Kap. 60. gibt, wird namentlich auch diefs hervorgehoben, dafs in jener Zeit die entferntesten Völker und Könige zur Verehrung Jehova's nach Jerusalem kommen, und Gold und Weihrauch und allerlei angenehme Gaben darbringen werden [11]). Wenn in dieser Stelle nur von der messianischen Zeit die Rede ist, ein messianisches Subject aber fehlt: so wird Ps. 72. von einem Könige, von dem es heifst, man werde ihn fürchten so lange Mond und Sonne währen, zu seiner Zeit werde Gerechtigkeit blühen, und alle Völker ihn preisen, also von einem leicht messianisch zu fassen-

---

10) Fritzsche, in der Ueberschrift von Kap. 2: *Etiam stella, quam judaica disciplina sub Messiae natales visum iri dicit, quo Jesus nascebatur tempore exorta est.*

11) Wie es Matth. 2, 11. von den Magiern heisst: προσήνεγκαν αὐτῷ — χρυσὸν καὶ λίβανον: so Jes. 60, 6 (LXX): ἥξουσι, φέροντες χρυσίον, καὶ λίβανον οἴσουσι. Das dritte Geschenk, welches bei Matth. in σμύρνα besteht, ist bei Jes. λίθος τίμιος.

den Subjecte, gerade wie Jes. 60. gesagt, dafs ihm fremde Könige Gold und andere Geschenke bringen werden (V. 10. 15.). Dazu kommt, dafs in jener Prophetenstelle das Wallfahrten fremder Völker nach Jerusalem mit einem über dieser Stadt aufgegangenen Lichte in Verbindung gesetzt ist [12]), welches an den Stern des Bileam erinnern konnte. Was war daher natürlicher, da man auf der einen Seite Bileams messianischen Stern aus Jakob, zu dessen Beobachtung sternkundige Magier am geeignetsten waren, auf der andern ein über Jerusalem aufgegangenes Licht hatte, zu welchem ferne Völker, Geschenke bringend, wandeln sollten, — als Beides zu combiniren und zu sagen: des über Jerusalem aufgegangenen Sterns wegen kamen fernher Astrologen mit Geschenken für den durch den Stern angedeuteten Messias? Hatte man aber einmal einen Stern und um seinetwillen fernher ziehende Reisende: so liefs man lieber auch vollends diesen Stern den unmittelbaren Führer ihrer Reise sein, ihnen auf ihrem Zuge voranleuchten. Diese Vorstellung war im Alterthum sehr gewöhnlich: dem Aeneas bezeichnete nach Virgil eine *stella facem ducens* vorbedeutend den Weg von Troja in das Abendland [13]); den Thrasybul und Timoleon führten himmlische Feuer, und auch dem Abraham sollte ein Stern den Weg zum Moria gezeigt haben [14]). Zudem schien in der Prophetenstelle selbst das Himmelslicht mit der Wanderung der Geschenkebringenden als Leiter ihres Zugs in Verbindung gesetzt zu sein; wenigstens konnte der zunächst bildliche Ausdruck, Völker und Könige werden in dem, über Jerusalem auf-

---

12) V. 1. und 3: קוּמִי אוֹרִי כִּי בָא אוֹרֵךְ (LXX: Ἱερουσαλὴμ) וּכְבוֹד יְהוָה עָלַיִךְ זָרָח: — וְהָלְכוּ גוֹיִם לְאוֹרֵךְ וּמְלָכִים לְנֹגַהּ זַרְחֵךְ:

13) Aeneid. 2, 693 ff.

14) Nachgewiesen bei Wetstein z. d. St.

gegangenen Lichte wandeln, später leicht in rabbinischem Geiste eigentlich verstanden werden. Dafs der Stern die Magier nicht geradezu nach Bethlehem führt, wo Jesus sich befand, sondern sie erst nach Jerusalem sich wenden, könnte einestheils in der Prophetenstelle seinen Grund haben, welche das aufgehende Licht und die Geschenkebringenden auf Jerusalem bezieht; der Hauptgrund ist jedoch, dafs zu Jerusalem Herodes zu finden war. Was eignete sich nämlich mehr zur Veranlassung des herodischen Mordbefehls, als die Aufsehen erregende Nachricht der Magier, den Stern des grofsen Judenkönigs gesehen zu haben?

Einen Mordbefehl von Herodes gegen Jesum ergehen zu lassen, lag aber im Interesse der urchristlichen Sage. Durch Mordanschläge und Aussetzungen hat von jeher die Sage die Kindheit grofser Männer verherrlicht: je gröfser die Gefahr, welche über ihnen schwebte, desto höher scheint ihr Werth zu steigen; je unerwarteter ihre Rettung erfolgt, desto deutlicher zeigt sich, wie viel dem Himmel an ihnen gelegen war. Daher finden wir in den Kindheitsgeschichten des Cyrus bei Herodot, des Romulus bei Livius [15]), selbst noch später in der des Augustus bei Sueton [16]), diesen Zug, und auch die hebräische Sage hat ihn bei Moses nicht vergessen. Die Erzählung 2. Mos. 1. 2. [17]) ist der unsrigen besonders darin genau verwandt,

---

15) Herod. 1, 108 ff. Liv. 1, 4.

16) Octav. 94: — *ante paucos quam nasceretur menses prodigium Romae factum publice, quo denuntiabatur, regem populi Romani naturam parturire; Senatum exterritum, censuisse, ne quis illo anno genitus educaretur; eos, qui gravidas uxores haberent, quod ad se quisque spem traheret, curasse, ne Senatusconsultum ad aerarium deferretur.*

17) Mit der wunderbaren Errettung des Moses hatte schon Bauer (über das Mythische in der früheren Lebensper. des Moses, im n. theol. Journal, 13, 3) die des Cyrus und Romulus verglichen; die Vergleichung des bethlehemitischen Kinder-

dafs der Mordbefehl beidemale nicht blofs speciell auf Moses oder Jesus, sondern allgemein auf eine gewisse Klasse von Kindern: dort alle männlichen, neugeborenen, hier auf alle von und unter zwei Jahren, sich bezieht. Freilich nach der Erzählung des Exodus ist der Mordbefehl ganz ohne Rücksicht auf den Moses gegeben, von dessen Geburt Pharao nichts ahnt, und der also nur zufällig durch jenen Befehl mit gefährdet wird; aber diese Darstellung war der Tradition im hebräischen Volke nicht absichtsvoll genug, und sie hat daher schon bei Josephus eine Wendung erhalten, durch welche sie den Sagen von Cyrus und Augustus, aber auch der Erzählung des Matthäus, bedeutend ähnlicher wurde: die nämlich, dafs eine Eröffnung seiner Schriftdeuter (wie bei Herodot der Traumdeuter und bei Matthäus der Sterndeuter), es werde ein Kind geboren werden, das den Israeliten aufhelfen, die Aegypter aber demüthigen würde, den Pharao zu jenem Mordbefehl veranlafst habe [18]). Wie den Gesetzgeber, so liefs die Sage bald auch den Stammvater der Nation, kaum geboren, durch den Mordanschlag eines argwöhnischen Tyrannen in Lebensgefahr gerathen. Wie dem Moses Pharao als Feind und Unterdrücker entgegenstand, so wurde dem Abraham Nimrod in der gleichen Rolle gegenübergestellt. Diesem sagten seine Weisen, durch einen ausgezeichneten Stern aufmerksam gemacht, dafs dem Tharah ein Sohn geboren sei, von welchem ein ge-

---

mordes fügte DE WETTE hinzu, Kritik der mos. Geschichte, S. 176.

18) Joseph. Antiq. 2, 9, 2: *τῶν ἱερογραμματέων τις — — ἀγγέλλει τῷ βασιλεῖ, τεχθήσεσθαί τινα κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν τοῖς Ἰσραηλίταις, ὃς ταπεινώσει μὲν τὴν Αἰγυπτίων ἡγεμονίαν, αὐξήσει δὲ τὸς Ἰσραηλίτας τραφεὶς, ἀρετῇ δὲ πάντας ὑπερβαλεῖ, καὶ δόξαν ἀείμνηστον κτήσεται. Δείσας δὲ ὁ βασιλεὺς, κατὰ γνώμην τὴν ἐκείνη κελεύει πᾶν τὸ γεννηθὲν ἄρσεν ὑπὸ τῶν Ἰσραηλιτῶν εἰς τὸν ποταμὸν ἐκπτῶντας διαφθείρειν.*

waltiges Volk abstammen werde; worauf er ebenfalls einen Mordbefehl ergehen läſst, welchem jedoch Abraham glücklich entgeht [19]). Was Wunder, daſs man nun, wie dem Stammvater und dem Gesetzgeber, so auch dem Wiederhersteller der Nation, dem Messias, einen andern Nimrod und Pharao in der Person des Herodes entgegenstellte, diesem durch Weise seine Geburt verkündigen, ihn dem Neugebornen nach dem Leben trachten, diesen aber seinen Nachstellungen glücklich entkommen lieſs? Hat ja doch die apokryphische Legende sich bewogen gefunden, auch in der Geschichte des Vorläufers diesen Zug in ihrer Weise nachzubilden: auch er soll durch den herodischen Mordbefehl in Gefahr gekommen, aus dieser durch das Wunder eines für ihn und seine Mutter sich öffnenden Berges gerettet, sein Vater aber, weil er den Aufenthaltsort des Knaben nicht anzeigen wollte, ermordet worden sein [20]).

Die Art, wie Jesus den Nachstellungen des Herodes entgeht, ist eine andere, als wie nach der mosaischen Geschichte Moses und nach der jüdischen Sage Abraham den gegen sie ergangenen Mordbefehlen; nämlich durch eine Flucht aus dem Lande, nach Aegypten. Eine Flucht auſser Landes kommt zwar auch im Leben des Moses vor, aber nicht in der Geschichte seiner Kindheit, sondern nachdem er als Mann den Aegypter erschlagen, als Pharao ihm deſshalb nach dem Leben trachtet, flüch-

---

19) Jalkut Rubeni (Fortsetzung der Anm. 6. angeführten Stelle): *dixerunt sapientes Nimrodi: natus est Tharae filius hac ipsa hora, ex quo egressurus est populus, qui haereditabit praesens et futurum seculum; si tibi placuerit, detur patri ipsius domus argento auroque plena, et occidat ipsum.* Vergl. auch die Stelle des arabischen Buchs, bei Fabric. Cod. pseudepigr. a. a. O.

20) Protev. Jacobi c. 22 f.

tet er sich nach Midian (2. Mos. 2, 15.). Dafs auf diese Flucht des ersten Goël bei der des zweiten Rücksicht genommen ist, zeigt unser Text selbst ausdrücklich an, indem er dem Engel, welcher den Joseph zur Rückkehr aus Aegypten nach Palästina ermuntert, dieselben Worte in den Mund legt, mit welchen dort die Rückkehr aus Midian nach Aegypten motivirt ist [21]). Dafs nun aber Jesus gerade nach Aegypten geflüchtet wird, diefs erklärt sich wohl am einfachsten so. Da der junge Messias nicht, wie Moses, aus Aegypten zu fliehen hatte, so kehrte man, um doch die bedeutsame Oertlichkeit Aegyptens, dieser alten Zufluchtsstätte der Erzväter, nicht zu verlieren, das Verhältnifs um, und liefs ihn nach Aegypten sich begeben, welches überdiefs der Nachbarschaft wegen das geeignetste Asyl für einen aus Judäa Fliehenden war. Weniger brauchbar zur Erklärung dieses Zuges ist die Prophetenstelle, welche unser Evangelist aus Hosea 11, 1. anführt: ἐξ Αἰγύπτῳ ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου. Denn dafs diese Stelle von den Juden auf den Messias bezogen worden wäre, dafür sind die unmittelbaren Belege sehr unsicher [22]); ob es schon bei Vergleichung von Stellen wie Ps. 2, 7., wo das בְּנִי אַתָּה auf den Messias bezogen wurde, nicht undenkbar erscheinen kann, dafs man auch dem לְבְנִי bei Hosea eine messianische Beziehung gegeben hätte.

---

21) 2. Mos. 4, 19 LXX: *βάδιζε, ἄπελθε εἰς Αἴγυπτον· τεθνήκασι γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντές σου τὴν ψυχήν.*

Matth. 2, 20: *ἐγερθεὶς — πορεύου εἰς γῆν Ἰσραήλ· τεθνήκασι γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου.*

Wobei zu bemerken ist, dass nur aus der Berücksichtigung der A. T.lichen Stelle der in die evangelische eigentlich nicht passende Plural sich erklärt. S. Winer, N. T. Gramm. S. 149. — Ferner vergl. 2. Mos. a. a. O. V. 20. mit Matth. V. 14 u. 21.

22) S. z. B. Schöttgen, horae, 2, p. 209.

Diese mythische Ableitung der Erzählung hat man neuestens besonders von zwei Seiten beanstandet. Für's Erste, wenn es das Orakel des Bileam ist, aus welchem die Geschichte von dem Sterne erwuchs: warum — fragt man — weist Matthäus, der so gerne im Leben Jesu die Erfüllung A. T.licher Weissagungen zeigt, mit keinem Worte darauf zurück? [23]) Darum nicht, weil er selbst es nicht ist, der aus der A. T.lichen Stelle diese Geschichte herausgesponnen hat; er bekam die bereits gebildete von Andern, welche ihm jene Wurzel derselben nicht mitüberliefert hatten. Daher, weil ihm manche Erzählung ohne den zu ihr gehörigen Schlüssel übergeben war, kommt es, dafs er bisweilen sogar falsche Schlüssel versucht, wie in unserer Erzählung an dem Kindermorde die ganz falschgegriffene Stelle von dem Weinen der Rahel [24]). — Der andere Einwand ist: wie doch die Gemeinden der Judenchristen, aus welchen der angebliche Mythus hervorgegangen sein mufste, den Heiden eine so grofse Bedeutung haben beilegen können, wie ihnen in den Personen der Magier beigelegt werde [25])? Als ob nicht schon die Propheten in den angeführten Stellen den Heiden diese Bedeutung ertheilt hätten; eine Bedeutung, welche aber näher ein Huldigen, sich unterwürfig Bezeigen derselben gegen den Messias war, wie es, so ganz abgesehen noch von den näheren Bedingungen ihres Eintritts in sein Reich, selbst dem judenchristlichen Sinne zusagen mufste.

Es bleibt demnach bei der mythischen Auffassung unsrer Erzählung, und wir müssen uns auch hier bescheiden, keine einzelne Thatsache aus dem Leben Jesu zu erfahren, sondern nur eine neue Probe davon zu bekommen, wie bestimmt der messianische Eindruck war, den Jesus

---

23) Theile, zur Biographie Jesu §. 15, Anm. 9. Hoffmann, S. 269.
24) Vergl. meine Streitschriften, 1, 1, S. 42 f.; George, S. 39.
25) Neander, L. J. Ch. S. 27.

hinterliefs, da selbst der Geschichte seiner Kindheit die messianische Form gegeben wurde [26]).

Blicken wir von hier noch einmal auf die Erzählung des Lukas, Kap. 2., zurück, so weit sie mit der unsrigen gleich läuft: so haben wir schon gesehen, dafs die unsrige das von Lukas Erzählte nicht als früher Vorgefallenes voraussetzt; noch weniger kann das Umgekehrte stattfinden, dafs die Magier vor den Hirten gekommen wären: es fragt sich also, ob nicht vielleicht beide Berichte dasselbe darstellen wollen, nur dafs sie diefs auf verschiedene Weise thun? Auf dem älteren orthodoxen Standpunkte, welcher den Stern bei Matthäus als einen Engel zu fassen geneigt war, lag es nahe, denselben mit dem Engel bei Lukas in der Art zu vereinigen, dafs der in der Geburtsnacht Jesu den bethlehemitischen Hirten erschienene Engel von den Magiern in der Ferne für einen über Judäa stehenden Stern gehalten worden sein sollte [27]): wobei dann beide Berichte im Wesentlichen richtig wären. Neuerlich hat man nur Einen, und zwar den des Lukas, als den richtigen vorausgesetzt; den des Matthäus aber als ausgeschmükte Umbildung von jenem dargestellt. Aus dem Engel im himmlischen Glanze bei Lukas soll in der umbildenden Erzählung der Matthäustradition ein Stern geworden sein, wie die Begriffe von Engeln und Sternen in der höheren jüdischen Theologie zusammenflofsen; die Hirten aber sollen zu königlichen Weisen umgebildet worden sein, wie ja die Könige im Alterthum Hirten der Völker hei-

---

26) Auch Schleiermacher, über den Lukas, S. 47, erklärt die Erzählung von den Magiern u. s. w. für eine symbolische; da er es aber verschmäht, auf die hiehergehörigen A. T.lichen u. a. Stellen Rücksicht zu nehmen, so rächt sich diess dadurch, dass er in der Deutung der Erzählung theils im Allgemeinen stehen bleibt, theils in's Schiefe geräth.

27) So Lightfoot, horae p. 202.

fsen [28]). Diese Ableitung wäre selbst dann durch ihre Künstlichkeit unwahrscheinlich, wenn es richtig wäre, was dabei vorausgesetzt wird, dafs die hieher gehörigen Erzählungen des Lukas den Stempel der historischen Wahrheit tragen. Da wir aber hievon das Gegentheil nachgewiesen zu haben hoffen, mithin zwei gleich unhistorische Erzählungen vor uns liegen: so fehlt jeder Grund, die gequälte Herausdeutung des Matthäischen Berichts aus dem des Lukas der so einfachen Ableitung desselben aus A. T.lichen Stellen und jüdischen Meinungen vorzuziehen. Es sind also diese beiden Beschreibungen der ersten Einführung Jesu zwar Variationen über dasselbe Thema, aber ohne unmittelbaren Einflufs der einen auf die andere.

§. 37.

Chronologisches Verhältniss des Besuchs der Magier sammt der Flucht nach Aegypten bei Matthäus zu der Darstellung im Tempel bei Lukas.

Es ist oben bemerkt worden, dafs die im Anfang ziemlich parallel laufenden Erzählungen des Matthäus und Lukas in der Folge ganz auseinandergehen, indem, statt der tragischen Katastrophe mit Kindermord und Flucht, uns Lukas die friedliche Scene der Darstellung des Jesuskindes im Tempel aufbehalten hat. Setzen wir für jetzt das Ergebnifs unsrer letzten Untersuchung, den blofs mythischen Charakter der Erzählung bei Matthäus, bei Seite, und fragen: in welchem Zeitverhältnisse soll diese Darstellung im Tempel zu dem Magierbesuch und der Flucht nach Aegypten stehen?

Eine ausdrückliche chronologische Bestimmung hat von beiden Begebenheiten nur die Darstellung im Tempel,

---

28) Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 69 ff.

von welcher es heifst, dafs sie nach der gesetzlichen Zeit der Reinigung einer Mutter, d. h. also, nach 3. Mos. 12, 2—4., 40 Tage nach der Geburt des Kindes, vorgenommen worden sei (Luc. 2, 22.). Die Zeit der andern Begebenheit ist nicht ebenso festgesetzt: es heifst nur, die Magier seien angekommen τῷ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλεὲμ (Matth. 2, 1.), unbestimmt wie lange hernach. Da aber durch dieses Particip der Besuch der Magier unmittelbar, wenigstens wie wenn nichts Bedeutendes dazwischen vorgefallen wäre, an die Geburt des Kindes angeknüpft zu werden scheint: so hat diefs einige Ausleger auf die Ansicht geführt, dafs jener Besuch vor die Darstellung im Tempel zu setzen sei [1]). Dabei bleibt noch die doppelte Möglichkeit offen: entweder auch noch die Flucht nach Aegypten der Darstellung im Tempel vorzusetzen; oder den Besuch der Magier zwar dieser voranzustellen, die Flucht aber erst auf die Darstellung folgen zu lassen. Nimmt man das Letztere an, und klemmt die Darstellung im Tempel zwischen den Magierbesuch und die Flucht ein: so verwickelt man sich in einen schlimmen Zwiespalt sowohl mit den Worten des Matthäus als mit dem Zusammenhange der Sachen. Da nämlich mit derselben Participialconstruction der Evangelist hier an die Umkehr der Magier die Aufforderung zur Flucht knüpft (ἀναχωρησάντων αὐτῶν ἰδοὺ ἄγγελος κ. τ. λ. V. 13.), mit welcher er V. 1. die Ankunft der Morgenländer an die Geburt Jesu angeschlossen hatte: so mufs doch gewifs derjenige, welchen diese Construction oben bewogen hatte, die durch sie verbundenen Begebenheiten ohne Dazwischenkunft eines andern bedeutenden Vorfalls aufeinander folgen zu lassen, auch hier sich durch dieselbe abgehalten finden, zwischen die durch sie verknüpften Ereignisse des Besuchs und der

1) S. z. B. Augustin de consens. evangelist. 2, 5. Storr, opusc. acad. 5, S. 96 ff. Süskind, in Bengel's Archiv, 1, 1. S. 216 ff.

Flucht ein drittes einzuschieben. Was aber die Sache betrifft, so wird man doch nicht wahrscheinlich finden wollen, dafs in einem Zeitpunkt, in welchem Gott dem Joseph anzeigen läfst, er sei zu Bethlehem nicht mehr vor Herodes sicher, demselben eine Reise nach Jerusalem, also eigentlich in den Rachen des Löwen hinein, zugelassen worden wäre. Jedenfalls hätte allen Betheiligten die strengste Vorsicht eingeschärft werden müssen, das Ruchtbarwerden der Anwesenheit des messianischen Kindes in Jerusalem zu verhüten. Solches ängstliche Incognito ist aber in der Erzählung des Lukas nirgends zu spüren: vielmehr macht nicht nur Simeon im Tempel auf Jesum aufmerksam, ohne vom Geist oder von den Eltern daran verhindert zu werden; sondern auch Hanna glaubt der guten Sache einen Dienst zu thun, wenn sie die Kunde von dem neugeborenen Messias so sehr wie möglich verbreite (Luc. 2, 28 ff. 38.). Dafs sie diefs nur unter Gleichgesinnten that (ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσι τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν ἐν Ἱερουσαλήμ), konnte nicht verhindern, dafs es nicht auch der herodischen Partei bekannt wurde; da eben, je gröfser die Aufregung jener προσδεχόμενοι durch solche Kunde wurde, desto mehr auch die Aufmerksamkeit der Regierung erregt werden, und so Jesus in die Hände des lauernden Herodes fallen mufste.

In jedem Falle müfste sich also, wer die Darstellung im Tempel nach dem Besuche der Magier setzt, auch dazu vollends entschliefsen, sie selbst bis nach der Rückkehr aus Aegypten zu verschieben. Allein auch dabei geht es nicht ohne Verstofs gegen die Berichte ab. Es müfste sich nämlich dieser Annahme zufolge zwischen der Geburt Jesu und seiner Darstellung im Tempel ereignet haben: die Ankunft der Magier; die Flucht nach Aegypten; der bethlehemitische Kindermord; der Tod des Herodes; die Rückkehr der Eltern Jesu aus Aegypten. Das ist aber für 40 Tage offenbar zu viel; man müfste daher anneh-

men, die Darstellung des Kindes und der erste Tempelbesuch der Wöchnerin sei über die gesetzliche Zeit hinaus verschoben worden. Diefs läuft aber der Erzählung des Lukas zuwider, welcher durch sein ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν κατὰ τὸν νόμον Μωσέως (V. 22.) ausdrücklich sagt, dafs der Tempelbesuch zur gesetzlichen Zeit stattgefunden. Doch gleichviel, ob früher oder später: die Eltern Jesu konnten dem Matthäus zufolge nach ihrer Rückkehr aus Aegypten so wenig als unmittelbar vor ihrem Abgang dahin an eine Reise nach Jerusalem denken. Denn da bei der Rückkehr von der Flucht Joseph wegen des Archelaus vor Judäa gewarnt wird, das unter seiner Herrschaft stand, so konnte er es am wenigsten wagen, in dessen Residenz, Jerusalem, selbst sich zu begeben.

Da also auf keine dieser beiden Weisen die Darstellung im Tempel es ertragen will, dem Magierbesuche nachgesetzt zu werden: so bleibt nur das Andre übrig, mit der Mehrheit der Ausleger [2]) jene von Lukas erzählte Begebenheit den beiden von Matthäus berichteten voranzustellen. Diefs ist auch insofern das natürlichste, als wenigstens mittelbar bei Matthäus ein längerer Zeitraum zwischen der Geburt Jesu und der Ankunft der Magier angedeutet ist. Denn dafs Herodes die Kinder in Bethlehem bis zum Alter von zwei Jahren morden läfst, diefs setzt, wenn er auch, um sicher zu gehen, die Zeitangabe der Magier überschritt, doch voraus, dafs diesen der Stern schon vor mehr als einem Jahre sichtbar geworden war; das Erscheinen des Sterns aber scheint der Erzähler als gleichzeitig mit der Geburt Jesu sich zu denken. — Nach dieser Stellung der Erzählungen wären also die Eltern Jesu zuerst von Bethlehem, wo das Kind geboren war,

---

2) Unter den Neuern z. B. Hess, Geschichte Jesu, 1, S. 51 ff. Paulus, Olshausen, z. d. St.

nach Jerusalem gereist, um die gesetzlichen Gaben darzubringen; sodann wären sie wieder nach Bethlehem zurückgekehrt, wo (nach Matth. 2, 1. und 5.) die Magier sie fanden; hierauf wäre die Flucht nach Aegypten, und nach der Rückkehr von derselben die Ansiedelung in Nazaret erfolgt. Die hiebei vor Allem sich aufdringende Frage: was hatten denn die Eltern Jesu nach der Darstellung im Tempel noch einmal in Bethlehem zu thun, das ja gar nicht ihre Heimath war, und wo sie binnen der 40 Tage ihre Geschäfte wegen der Schatzung gewiſs hatten abmachen können? muſs zwar auf später verwiesen werden; indessen wird dieser in der Sache liegende Entscheidungsgrund vollständig ersetzt durch einen, der in den Worten liegt. Lukas nämlich sagt (V. 39.) gar zu bestimmt, nach Vollendung der gesetzlichen Opfer u. s. f. seien Jesu Eltern wieder nach Nazaret zurückgekehrt, als in ihre eigentliche Heimath, und nicht nach dem bloſs vorübergehenden Aufenthaltsorte Bethlehem [3]. Kamen also die Magier nach der Darstellung im Tempel: so muſsten sie die Eltern Jesu schon wieder in Nazaret treffen, und nicht in Bethlehem, wie Matthäus sagt. Dazu kommt noch, daſs, wenn wirklich der Ankunft der Magier die Darstellung im Tempel mit dem Aufsehen, welches die Reden

---

3) Süskind, a. a. O. S. 222: „Lukas drückt sich, indem er sagt: καὶ ὡς ἐτέλεσαν ἅπαντα κατὰ τὸν νόμον Κυρίου, ὑπέστρεψαν εἰς Ναζαρέτ, so aus, wie nur der sich ausdrücken kann, der sagen, d. h. bei den Lesern die Vorstellung erwecken will, von Jerusalem aus sei die Reise unmittelbar, ohne Dazwischenkunft einer andern Reise, nach Nazaret gegangen.“ Diess war eben mit ein Grund, warum Süskind u. A. Magier und Flucht lieber vor der Darstellung einschieben wollten. — Nach Michaelis (Anm. zu seiner Uebersetzung, S. 379.) soll der Weg von Jerusalem nach Nazaret über (das in entgegengesetzter Richtung gelegene!) Bethlehem geführt haben.

Simeon's und der Hanna machen mufsten, schon vorangegangen war: unmöglich dann bei der Ankunft der Magier die Geburt des messianischen Kindes zu Jerusalem noch so unbekannt sein konnte, dafs, wie Matthäus meldet, die Ankündigung derselben durch die Magier allgemeine Bestürzung erregte (2, 3.) [4]).

Wenn somit die Darstellung Jesu im Tempel weder früher noch auch später stattgefunden haben kann, als der Besuch der Magier und die Flucht nach Aegypten, und ebensowenig diese letztere Begebenheit früher oder später als jene erste: so ist es also unmöglich, dafs die eine sowohl als die andere sollte vorgefallen sein, sondern höchstens kann die eine oder die andere sich ereignet haben [5]).

Diesem gefährlichen Dilemma zu entgehen, hat auch hier die supranaturalistische Ansicht neuestens sich bewogen gefunden, einen freieren Standpunkt zu betreten, um durch Preisgeben dessen, was nicht mehr zu halten ist, das Uebrige zu retten. Dafs weder Lukas von dem, was Matthäus, noch der (vom Apostel verschiedene) Verfasser des griechischen Matthäus von demjenigen etwas gewufst haben könne, was Lukas hier aus der Kindheitsgeschichte Jesu mittheilt, das findet Neander sich gedrungen zuzugestehen. Aber daraus folge nicht, dafs nicht dennoch Beides sich ereignet haben könne [6]). — Durch diese Wendung entgeht man allerdings den Schwierigkeiten, welche

---

4) Dieselbe Differenz in Feststellung des chronologischen Verhältnisses der beiden Begebenheiten findet sich auch zwischen zwei verschiedenen Texten des Apokryphums: historia de nativ. Mariae et de inf. Serv., s. bei Thilo, S. 385. not.

5) Diese Unverträglichkeit der beiden Erzählungen ist schon frühe einigen Gegnern des Christenthums (Epiphanius, haeres. 51, 8. nennt neben Celsus und Porphyrius noch einen Philosabbatius) zum Bewusstsein gekommen.

6) Neander, L. J. Chr., S. 33. Anmerkung.

in den Worten der Evangelisten liegen: aber denen in der Sache nicht. Dafs der erste Evangelist die Geburt Jesu, den Besuch der Magier und die Flucht aneinanderreiht, wie wenn keine Ortsveränderung dazwischen wäre; dafs der Verfasser des dritten Evangeliums die Eltern mit dem Kinde von der Darstellung im Tempel unmittelbar nach Nazaret zurückkehren läfst, wird unverfänglich, weil aus dem Nichtwissen ferne stehender Berichterstatter kein Schlufs auf Nichtgeschehensein gilt. Dagegen nun aber die Unwahrscheinlichkeit, dafs nach der Scene im Tempel die Geburt des messianischen Kindes in Jerusalem noch so ganz unbekannt sollte gewesen sein, wie das Benehmen des Herodes bei der Ankunft der Magier es voraussetzt; die Undenkbarkeit (bei der umgekehrten Stellung der Begebenheiten), dafs es dem Joseph sollte zugelassen worden sein, mit dem Kinde, das Herodes so eben zu morden suchte, nach Jerusalem zu reisen; das Unbegreifliche endlich, dafs die Eltern Jesu nach der Darstellung im Tempel nach Bethlehem sollten zurückgekehrt sein (wovon später): alle diese in der Sache liegenden Schwierigkeiten, die nicht geringer sind, als die in den Worten, bleiben bei dieser Auskunft stehen, und beweisen ihre Unzulänglichkeit.

Es bleibt sonach bei dem Dilemma; und wenn wir in demselben wählen sollten, so dürften wir uns, so weit wir jetzt in der Untersuchung sind, in keinem Fall für die Erzählung des Matthäus und gegen die des Lukas entscheiden; sondern, da wir jene als mythisch erkannt haben, so bliebe uns nur übrig, mit neuern Kritikern [7]) an der Erzählung des Lukas festzuhalten, und die des Matthäus preiszugeben. Indefs, ob nicht auch jene von gleicher Beschaffenheit mit dieser sei, mithin statt des

---

7) Schleiermacher, über den Lukas, S. 47. Schneckenburger, a. a. O.

Entweder, Oder, vielmehr weder die eine noch die andere als historisch festgehalten werden dürfe, wird die nächstfolgende Untersuchung lehren.

§. 38.

Die Darstellung Jesu im Tempel.

Die Erzählung von der Darstellung Jesu im Tempel (Luc. 2, 22—38.) scheint auf den ersten Anblick ein ganz geschichtliches Gepräge zu tragen. Ein doppeltes Gesetz, das eine der Mutter ein Reinigungsopfer vorschreibend, das andere die Loskaufung des erstgeborenen Sohnes heischend, führt die Eltern Jesu mit dem Kinde nach Jerusalem in den Tempel. Hier treffen sie einen frommen, messianischer Erwartung hingegebenen Mann, mit Namen Simeon, an. Manche Erklärer halten diesen Simeon für denselben mit dem Rabban Simeon (Hillels Sohn und Nachfolger als Präsident des Synedriums, Vater Gamaliels); welchen selbst einige mit dem Sameas des Josephus [1]) identificiren, und auf seine angeblich Davidische Abkunft deßwegen Gewicht legen, weil diese ihn zum Verwandten Jesu mache, und die folgende Scene natürlich erklären helfe. Doch auch ohne diese Annahme, welche schon durch die, für einen so bekannten Mann zu kahle Bezeichnung: ἄνθρωπός τις, bei Lukas, unwahrscheinlich wird [2]), scheint sich immerhin die Scene, welche sich sofort zwischen den Eltern Jesu und diesem Simeon zutrug, wie auch die Rolle, welche die Prophetin Hanna dabei spielte, auf sehr natürliche Weise erklären zu lassen. Nicht einmal das

1) Antiq. 14, 9. 4. 15, 1, 1 und 10, 4.

2) Das Evang. Nicodemi freilich nennt ihn c. 16. ὁ μέγας διδάσκαλος, und das Protev. Jacobi c. 24. macht ihn zum Priester oder gar zum Hohenpriester, s. die Varr. bei Tischd. Cod. Apocr. N. T. 1, S. 271. vgl. 203.

braucht man mit dem Verf. der natürlichen Geschichte [3]) vorauszusetzen, dafs Simeon schon vorher um die Hoffnung der Maria, den Messias zu gebären, gewufst habe: man denke sich nur mit Paulus u. A. die Sache so. Beseelt, wie Manche in jener Zeit, von der Erwartung der nahe bevorstehenden Ankunft des Messias, bekommt Simeon, wahrscheinlich im Traume, die Gewifsheit, ihn vor seinem Ende noch sehen zu dürfen. Als er daher eines Tags dem Drange nicht widerstehen kann, den Tempel zu besuchen, und nun eben an diesem Tage Maria ihr Kind dahin brachte, dessen Schönheit ihn schon anzog: so wurde, als sie ihm vollends die Davidische Abkunft des Kindes eröffnete, die Aufmerksamkeit und Theilnahme des Mannes in einem Grade rege, welcher die Maria bewog, ihm die Hoffnungen, welche auf diesem Sprössling des alten Königshauses ruhten, und die aufserordentlichen Ereignisse, welche dieselben veranlafst hatten, zu entdecken. Diese Hoffnungen ergreift Simeon mit Zuversicht, und spricht nun seine messianischen Erwartungen und Befürchtungen, in der Ueberzeugung, dafs sie an diesem Kinde in Erfüllung gehen werden, in begeisterter Rede aus. Noch weniger braucht man für die Hanna die Annahme des Verfs. der natürlichen Geschichte, dafs sie, als eine jener bei der Entbindung Maria's thätig gewesenen Frauen, mit den auf dem Kinde ruhenden Hoffnungen schon vorher bekannt gewesen: sie hatte ja Simeons Reden gehört, und gleichgestimmt, wie sie war, gab sie denselben ihren Beifall.

So einfach diese natürliche Erklärung scheint: so ist sie doch auch hier nicht minder gewaltsam, als wir sie sonst gefunden haben. Denn dafs dem Simeon, ehe er

---

3) 1. Thl. S. 205 ff. Auch nach Hoffmann (S. 276 f.) sollen die Reden der beiden Alten sich nur aus ihrer Bekanntschaft mit der Geburtsgeschichte erklären.

in seine begeisterte Rede sich ergofs, die Eltern Jesu etwas von ihren aufserordentlichen Erwartungen mitgetheilt hätten, sagt der Evangelist nicht nur nirgends; sondern die Spitze seiner ganzen Erzählung besteht gerade darin, dafs der fromme Greis in Kraft des ihn erfüllenden Geistes Jesum sogleich als das messianische Kind erkannt habe: und ebendefswegen wird auch sein Verhältnifs zum πνεῦμα ἅγιον so hervorgehoben, um erklärbar zu machen, wie er auch ohne vorangegangene Mittheilung doch Jesum als den ihm Verheifsenen zu erkennen, und zugleich den Gang seines Schicksals vorherzusagen vermochte. Wie unser kanonisches Evangelium dasjenige, was Jesum dem Simeon kenntlich machte, in den Simeon selbst, aber als übernatürliches Princip, versetzt: so legt es das *Evangelium infantiae arabicum* als etwas Objectives in die Erscheinung Jesu [4]); immer noch mehr im Geiste der ursprünglichen Erzählung, als die natürliche Erklärungsweise, weil es doch das Wunderbare an der Sache festhält. Ein Wunder anzunehmen, fällt uns aber, aufser den allgemeinen Gründen gegen die Zulässigkeit des Wunders überhaupt, hier noch insbesondere defswegen schwer, weil sich kein würdiger Zweck desselben erkennen läfst. Denn dafs dieser Vorfall aus Jesu Kindheit mit ein Hebel geworden wäre, um den Glauben an ihn als den Messias in weiteren Kreisen begründen zu helfen, davon ist nirgends eine Spur; wir müfsten also den Zweck, wie es auch der Evangelist wendet (V. 26. 29.), nur in Simeon und Hanna suchen, deren treuem Hoffen dieser individuelle Lohn zu Theil geworden wäre, dafs ihnen zur Erkenntnifs des messianischen Kindes der Blick geöffnet wurde. Allein,

4) Cap. 6: *viditque illum Simeon senex instar columnae lucis refulgentem, cum Domina Maria virgo, mater ejus, ulnis suis eum gestaret, — et circumdabant eum angeli instar circuli, celebrantes illum etc.* Bei Thilo, S. 71.

daſs um solcher vereinzelter Zwecke willen die Vorsehung Wunder geschehen lasse, ist mit richtigen Begriffen von derselben nicht zu vereinigen.

Man wird sich daher auch hier zu einem Zweifel an dem historischen Charakter der Erzählung veranlaſst finden; um so mehr, als sie sich nach dem Bisherigen an lauter mythische Erzählungen anschlieſst. Nur muſs man dann nicht dabei stehen bleiben, zu sagen, die wahren Ausdrücke Simeons mögen wohl gewesen sein: möchte ich doch so, wie ich dieſs Kind hier trage, auch den neugeborenen Messias noch erblicken! was dann *ex eventu* in der Sage dahin umgedeutet worden sei, wie wir es jetzt bei Lukas lesen [5]); sondern man muſs in der Anlage dieses Theils der evangelischen Geschichte und in dem Interesse der urchristlichen Sage die Veranlassung nachweisen, warum dergleichen von Jesu in Umlauf kam. Was nun das Erstere betrifft, so wird man die Parallele nicht verkennen, welche zwischen dieser Scene bei der Darstellung Jesu im Tempel, und der bei der Beschneidung des Täufers nach der Erzählung desselben Evangelisten stattfindet: indem beidemale, dort durch den Vater, hier durch einen andern frommen Mann, auf Antrieb des heiligen Geistes Gott für die Geburt dieser Retter gedankt, und ihr künftiger Beruf prophetisch vorausverkündigt wird. Daſs diese Scene das einemal an die Beschneidung, das andremal an die Darstellung im Tempel sich geknüpft hat, scheint zufällig; hatte aber einmal in Bezug auf Jesum die Sage seine Darstellung im Tempel so verherrlicht: so muſste die Beschneidung, wie wir es oben gefunden haben, leer ausgehen. — Daſs aber eine solche Erzählung im Interesse

5) So E. F. in der Abhandlung über die beiden ersten Kapp. des Matth. und Lukas. In Henke's Magazin 5. Bd. S. 169 f. Eine ähnliche Halbheit bei Matthaei, Synopse der vier Evangel. S. 3. 5 f.

der Sage lag, ist ebenfalls leicht einzusehen. Wer sich als Mann so augenscheinlich als Messias zu erkennen gab, der mufs, dachte man, auch schon als Kind für ein durch den göttlichen Geist geschärftes Auge als solcher zu erkennen gewesen sein; derjenige, welcher in späterer Zeit durch mächtige Reden und Thaten sich als den Sohn Gottes erwies, gewifs, er hat auch schon, ehe er sprechen und sich frei bewegen konnte, den göttlichen Stempel getragen. Ferner, wenn Menschen, vom Geiste Gottes getrieben, Jesum so frühe schon liebend und ehrfurchtsvoll in die Arme schlofsen: dann war auch der Geist, der ihn beseelte, nicht, wie man ihm vorwarf, ein ungöttlicher; und wenn ein frommer Seher ihm im Gefolge seiner hohen Bestimmung zugleich die Kämpfe, welche er zu bestehen haben, und seiner Mutter den Schmerz, den ihr sein Schicksal machen würde [6]), vorausgesagt hatte: dann war es gewifs kein Ungefähr, sondern ein göttlicher Plan, der ihn auf dem Wege zu seiner Erhöhung in diese Tiefe der Erniedrigung führte.

Gegen eine solche, positiv aus der Sache selbst und negativ aus den Schwierigkeiten anderer Auffassungsweisen sich ergebende Ansicht von der vorliegenden Erzählung, mufs man sich gleicherweise wundern, wie Schleiermacher die Bemerkung kehren mag, die ihn doch oben von einer ähnlichen Auffassung der Geburtsgeschichte des Täufers nicht abgehalten hat: die Erzählung sei zu natürlich, um gedichtet zu sein [7]); als wie Neander dagegen

6) Mit den von Simeon an Maria gerichteten Worten: καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία (V. 35.) vergl. die Worte des messianischen Unglückspsalms 22, V. 21: ῥῦσαι ἀπὸ ῥομφαίας τὴν ψυχήν μου.

7) Schleiermacher, über den Lukas, S. 37. Vergl. dagegen die Bemerkungen oben, §. 18, und die dort, Anm. 19., angeführten Schriftsteller.

aus überspannten Vorstellungen von den herrlicheren Zügen argumentiren mag, welche der Mythus an die Stelle unserer Erzählung gesetzt haben würde. Weit entfernt nämlich, meint NEANDER, für die Mutter Jesu eine Reinigung, und für ihn selbst eine Lösung vorgenommen werden zu lassen, würde der Mythus eine Engelerscheinung oder göttliche Mahnung eingeschoben haben, durch welche Maria oder die Priester von einer solchen, mit der Würde Jesu streitenden, Handlung abgehalten worden wären [8]. Als ob nicht selbst das paulinische, um wie viel mehr mithin das Judenchristenthum, aus welchem diese Erzählungen stammen, die Anschauung von Christo als γενόμενος ὑπὸ νόμον (Gal. 4, 4.) festgehalten, und Jesus selbst sich nicht ebenso der Taufe, und zwar gerade bei Lukas ohne vorgängige Weigerung des Johannes, unterworfen hätte. Mehr Gewicht hat die andere Bemerkung SCHLEIERMACHER's, wer diese Erzählung gedichtet hätte, der würde schwerlich neben dem Simeon auch noch die, nicht einmal dichterisch benützte, Hanna aufgestellt haben, und noch dazu mit dieser Genauigkeit in ihren Personalien, wogegen die Hauptperson weit nachläſsiger bezeichnet sei. Allein aus zweier Zeugen Mund die Würde des Kindes Jesu kund werden zu lassen, und namentlich neben den Propheten auch noch eine Prophetin zu stellen, das ist doch gewiſs ganz die symmetrische Gruppirung, wie sie die Sage liebt. Die ausführliche Personalbezeichnung mag von einer wirklichen Person, die zur Zeit des Ursprungs unserer Erzählung noch im Rufe ausgezeichneter Frömmigkeit fortlebte, genommen sein; was aber die Reden betrifft, so ist, wie Simeon zur Bewillkommung im Tempel, so die Frau hauptsächlich zur weiteren Verbreitung der Kunde benützt: wo-

8) Wie oben das Poetische, so macht NEANDER hier (S. 24 f.) das Apokryphische zum Charakter des Mythischen; Eines so verkehrt wie das Andere.

bei, weil diefs hinter der Scene vorgeht, nicht ebenso ihre eigenen Worte angeführt werden konnten. — Wie oben aus dem Munde der Hirten, so soll hier nach Schleiermacher der Evangelist die Geschichte unmittelbar oder mittelbar aus dem Munde der so genau beschriebenen Hanna haben; Neander stimmt bei: nicht der einzige Schleiermacher'sche Strohhalm, an welchem dieser Theologe in der kritischen Bedrängnifs dieser Zeiten sich anklammert.

Auch hier, wo die Erzählung des Lukas Jesum auf eine Reihe von Jahren verläfst, wird, wie an dem entsprechenden Punkt im Leben des Täufers, eine Schlufsformel über das gesegnete Aufwachsen des Kindes beigefügt (V. 40.), welche, wie die den Täufer betreffende, an die ähnliche Formel in der Geschichte Simsons (Richt. 13, 24 f.) erinnert.

§. 39.

Rückblick. Differenz zwischen Matthäus und Lukas in Bezug auf den ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu.

Es ist bis hieher die geschichtliche Glaubwürdigkeit der evangelischen Erzählungen über die Abkunft, Geburt und Kindheit Jesu aus dem doppelten Gesichtspunkte in Anspruch genommen worden, weil theils die einzelnen Erzählungen Manches enthalten, was der geschichtlichen Auffassung widerstrebe; theils die parallelen Berichte des Matthäus und Lukas sich gegenseitig ausschliefsen, so dafs unmöglich beide Recht haben können, sondern nothwendig müsse Einer (diefs aber könne der eine so gut als der andere, also vielleicht auch beide sein) Unrecht haben. Einer von diesen Widersprüchen der beiden Berichte gegen einander ist es besonders, welcher sich vom Anfang unserer Kindheitsgeschichte bis zu dem hier erreichten Abschnitt hindurchzieht, auf den wir daher auch schon früher gestofsen sind, ohne dafs wir uns jedoch bis jetzt länger bei demselben hätten verweilen können, weil wir

erst jetzt, wo er seine Rolle ausgespielt hat, Materialien genug zu gründlicher Würdigung desselben in der Hand haben. Es ist diefs eine Abweichung, welche zwischen Matthäus und Lukas in Bezug auf den ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu stattfindet.

Lukas nämlich gibt gleich von Anfang Nazaret als den Wohnort der Eltern Jesu an: hier sucht der Engel die Maria auf (1, 26.); hier ist Maria's οἶκος (1, 56.) zu denken; von da reisen Jesu Eltern nach Bethlehem zur Schatzung (2, 4.); kehren aber, sobald es die Umstände erlauben, wieder nach Nazaret, als die πόλις αὐτῶν, zurück (V. 39.). Bei Lukas ist also augenscheinlich Nazaret der eigentliche Wohnort der Eltern Jesu, und nach Bethlehem kommen sie nur durch zufällige Veranlassung auf kurze Zeit.

Bei Matthäus wird von vorne herein nicht gesagt, wo Joseph und Maria sich aufgehalten haben. Nach 2, 1. ist Jesus in Bethlehem geboren, und indem von aufserordentlichen Umständen, welche (nach Lukas) seine Eltern dahin geführt haben sollen, nichts erwähnt ist, so scheint es, Matthäus setze dieselben als ursprünglich schon zu Bethlehem wohnhaft voraus. Hier läfst er sofort die Eltern mit dem Kinde den Besuch der Magier erhalten, hierauf sich nach Aegypten flüchten, und von der Flucht zurückkehrend wollen sie wieder nach Judäa sich wenden, wenn nicht eine aufserordentliche Warnung sie in das galiläische Nazaret wiese (2, 22.). Durch diesen Zug wird der vorhin entstandene Schein zur Gewifsheit, dafs Matthäus nicht wie Lukas Nazaret, sondern Bethlehem als ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu voraussetze, und den Zug nach Nazaret nur durch unvorhergesehene Umstände herbeigeführt sich denke.

Dafs man über diesen Widerspruch gewöhnlich so arglos hinübergleitet, davon liegt der Grund in dem Charakter der Erzählung des Matthäus, auf welchen ein neue-

rer Erklärer sogar die Behauptung gewagt hat, dieser Evangelist sage über den ursprünglichen Aufenthaltsort der Eltern Jesu nicht etwas von der Angabe des Lukas Verschiedenes, sondern gar nichts aus, indem es ihm um topologische wie chronologische Genauigkeit gar nicht zu thun sei. Den späteren Aufenthaltsort der Eltern Jesu und seinen Geburtsort mache er nur deßwegen namhaft, weil sich daran A. T.liche Weissagungen knüpfen ließen: da der Wohnort der Eltern Jesu vor seiner Geburt zu keinem ähnlichen Citate Anlaß gegeben, so habe ihn Matthäus ganz verschwiegen; was aber, bei seiner Darstellungsart, keineswegs beweise, daß er von diesem Aufenthalte nichts gewußt, oder gar Bethlehem als ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu vorausgesetzt habe [1]). Allein, auch zugegeben, daß das Stillschweigen des Matthäus über den früheren Aufenthalt von Jesu Eltern in Nazaret und über die besondern Umstände, durch welche seine Geburt zu Bethlehem veranlaßt war, noch nichts beweise: so müßte dann doch das spätere Vertauschen Bethlehem's mit Nazaret so dargestellt sein, daß ein Wink gegeben wäre, oder nur wenigstens die Möglichkeit übrig bliebe, den ersteren Ort als bloß vorübergehenden Aufenthalt, die Reise in den letzteren aber als Rückreise in die eigentliche Heimath zu fassen. Ein solcher Wink wäre gegeben, wenn Matthäus nach der ägyptischen Reise die Ansiedelung Josephs in Nazaret dadurch begründete, daß er ihm durch die Traumerscheinung sagen ließe: kehret jetzt in das Land Israel zurück, und zwar in euren ursprünglichen Wohnort, Nazaret; denn in Bethlehem habt ihr nichts mehr zu schaffen, da ja die Weissagung, daß euer messianisches Kind an diesem Orte geboren werden sollte, bereits erfüllt ist. Doch weil es ja dem Matthäus überhaupt um Oertlichkeiten nicht zu thun

1) Olshausen, bibl. Comm. 1, S. 142 f.

sein soll, so wollen wir billig sein, und keinen positiven Wink, sondern nur das Negative von ihm verlangen, dafs er uns die Vorstellung, Nazaret sei der ursprüngliche Aufenthalt der Eltern Jesu gewesen, nicht geradezu unmöglich mache. Diese Forderung wäre dann erfüllt, wenn die Reise der Eltern Jesu aus Aegypten nach Nazaret geradezu gar nicht motivirt, sondern nur gesagt wäre, sie seien auf höhere Weisung in das Land Israel zurückgekehrt, und haben sich nach Nazaret begeben. Freilich wäre es dann auffallend genug, ohne alle Bevorwortung statt des bisherigen Bethlehem auf einmal Nazaret genannt zu finden; was auch unser Erzähler gefühlt, und eben defswegen die Veranlassung der Reise nach dem letztgenannten Orte ausführlich angegeben hat (2, 22. f.). Statt nun aber diefs so zu thun, wie er es nach dem Obigen thun mufste, wenn er mit Lukas Nazaret als den ursprünglichen Wohnort von Jesu Eltern kannte, thut er es gerade auf die entgegengesetzte Art, welche unwidersprechlich beweist, dafs seine Voraussetzung die umgekehrte von der des Lukas war. Denn wenn er den aus Aegypten zurückkehrenden Joseph nur aus Furcht vor Archelaus nicht nach Judäa gehen läfst: so schreibt er ihm ja eine Geneigtheit zu, sich wieder dahin zu begeben; eine Geneigtheit, welche unbegreiflich bleibt, wenn ihn nach Bethlehem nur der Schatzungsbefehl geführt hatte, und einzig unter der Voraussetzung sich erklärt, dafs er schon vorher dort wohnhaft gewesen. Andrerseits, indem Matthäus für die Ansiedelung in Nazaret nur jene Gefahr (nebst dem Zwecke der Erfüllung einer Weissagung) angibt: so kann er ein ursprüngliches Zuhausesein in Nazaret nicht voraussetzen; da dieses ja ein für sich entscheidender Grund gewesen wäre, neben welchem es jenes andern nicht bedurft hätte.

Da hienach die Schwierigkeit einer Vereinigung des Matthäus mit Lukas in diesem Stücke darauf beruht, dafs

es sich nicht will denken lassen, wie Jesu Eltern, aus Aegypten zurückkommend, im Sinne haben konnten, sich noch einmal nach Bethlehem zu begeben, wenn dieses nicht ihre ursprüngliche Heimath war: so haben sich die Bemühungen der Erklärer hauptsächlich auf den Punkt hinwenden müssen, noch anderweitige Gründe ausfindig zu machen, durch welche in Joseph und Maria jene Neigung veranlaßt sein konnte. Solche Versuche finden sich schon sehr frühe. An Lukas anknüpfend, welcher, so bestimmt er Nazaret als den Wohnort der Eltern Jesu voraussetzt, doch auch Bethlehem dem Joseph nicht ganz fremd sein, sondern als Stammort mit ihm in Beziehung stehen läßt, scheint Justin der Märtyrer Nazaret zwar als Wohnort, Bethlehem aber als Geburtsort Josephs vorauszusetzen [2]), und Credner glaubt in dieser Justinischen Nachricht die Quelle und die Ausgleichung der abweichenden Berichte unserer beiden Evangelisten zu finden [3]). Allein, für's Erste, ausgeglichen sind sie hiedurch keineswegs. Denn wenn doch als der Ort, wo sich Joseph häuslich niedergelassen hatte, auch hier Nazaret stehen bleibt, so zeigt sich immer kein Grund für ihn, nach seiner Rückkehr von der ägyptischen Flucht auf Einmal seinen bisherigen Wohnort mit seinem Geburtsorte zu vertauschen; zumal er auch zu der früheren Reise dahin nach Justin selbst nicht etwa durch einen Plan, sich dort anzusiedeln, sondern lediglich durch die Schätzung ver-

---

2) Dial. c. Tryph. 78: ἀνελήλυθει (Ἰωσὴφ) ἀπὸ Ναζαρὲτ, ἵνθα ᾤκει, εἰς Βηθλεὲμ, ὅθεν ἦν, ἀπογράψασθαι. Indess könnte man das ὅθεν ἦν möglicherweise als Bezeichnung des blossen Stammorts fassen; zumal wenn man den Zusatz Justins erwägt: ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικίσης τὴν γῆν ἐκεῖθεν φυλῆς Ἰούδα τὸ γένος ἦν.

3) Beiträge zur Einleit. in das N. T. 1, S. 217. Vergl. Hoffmann, S. 238 f. 277 ff.

anlaſst worden war: ein Anlaſs, welcher nach der Flucht jedenfalls fehlte. So steht die Darstellung Justin's mehr auf der Seite des Lukas, und reicht nicht hin, um den Matthäus mit ihm zu vereinigen. Daſs aber die Justinische Nachricht auch die Quelle der beiden unsrigen sein sollte, ist noch weniger zu glauben. Denn wie aus der Angabe bei Justin, welche doch schon Nazaret als Wohnort, und die Schatzung als Veranlassung der Reise nach Bethlehem hat, die Erzählung des Matthäus habe entstehen können, welche von beidem nichts weiſs, begreift man nicht; und überhaupt, wo sich einestheils zwei divergirende Berichte, anderntheils eine ungenügende Verbindung derselben findet, da ist gewiſs nicht diese das ursprüngliche und jene abgeleitet, sondern umgekehrt: und eben in dieser Rolle, Ausgleichungen zu versuchen, haben wir den Justin oder seine Quellen schon oben, bei Gelegenheit der Genealogien, kennen gelernt.

Ein nachhaltigerer Ausgleichungsversuch ist in dem apokryphischen *Evangelium de nativitate Mariae* gemacht worden, und hat auch bei neueren Theologen vielen Beifall gefunden. Nach diesem Apokryphum ist das elterliche Haus der Maria in Nazaret, und obwohl im Tempel zu Jerusalem erzogen, und dort mit Joseph verlobt, kehrt sie doch, nachdem dieſs geschehen, zu ihren Eltern nach Galiläa zurück. Joseph hingegen war nicht bloſs gebürtig von Bethlehem, wie Justin sagen zu wollen scheint, sondern er hatte auch sein Haus daselbst, und holte die Maria dahin heim [4]). Allein diese Ausgleichung ist nun zu sehr zu Gunsten des Matthäus, gegen den Lukas. Denn die Schatzung nebst Zubehör ist weggelassen und muſste weggelassen werden, weil, wenn Joseph in Bethlehem zu Hause, und nur um seine Braut heimzuholen

4) C. 1. 8 10.

nach Nazaret gereist war, nicht erst der Census ihn wieder dorthin gerufen haben würde, sondern er wäre nach wenigen Tagen Abwesenheit von selbst zurückgekehrt; hauptsächlich aber, wenn er in Bethlehem sein Heimwesen (eine *domus* zu disponiren) hatte: so brauchte er bei seiner Dahinkunft nicht ein *κατάλυμα* aufzusuchen, um auch in diesem keinen Raum zu finden, sondern er würde die Maria unter sein eigenes Dach geführt haben. Daher nehmen neuere Ausleger, welche die Auskunft des Apokryphums sich zu Nutze machen, aber auch die Schatzung des Lukas nicht fallen lassen wollen, an, Joseph habe zwar früher in Bethlehem gewohnt und gearbeitet, doch keine eigene Wohnung daselbst besessen, und auch als ihn die Schatzung, ehe er's dachte, dahin zurückrief, noch nicht für eine solche gesorgt gehabt [5]). Allein nicht nur nicht als Ansässige, sondern nicht einmal als Fremde die sich ansiedeln wollen, vielmehr nur als solche, die nach möglichst kurzem Aufenthalte wieder abzureisen gedenken, erscheinen nach Lukas Jesu Eltern in Bethlehem. Setzt diese Annahme die Eltern Jesu als sehr arm voraus: so will Olshausen zum Behuf der Ausgleichung der vorliegenden Differenz sie lieber bereichern, indem er annimmt, sie haben sowohl in Bethlehem als in Nazaret Besitzungen gehabt, hätten also an dem einen oder andern Orte sich niederlassen können: aber unbekannte Umstände haben nach der Rückkehr aus Aegypten sie geneigt gemacht, für Bethlehem sich zu entscheiden, bis die himmlische Warnung dazwischen getreten sei. Jenen von Olshausen unbestimmt gelassenen Grund, der den Eltern Jesu eine Niederlassung in Bethlehem wünschenswerth machte, geben andere Ausleger, wie Heydenreich [6]),

5) So Paulus, exeg. Handb. 1, a, S. 178.

6) Ueber die Unzulässigkeit der mythischen Auffassung u. s. f. 1, S. 101.

dahin an, es habe ihnen am schicklichsten scheinen müssen, daſs der ihnen geschenkte Davidssohn in der Davidsstadt erzogen werde.

Hiebei sollten sich aber die Theologen doch so weit an Neander's Redlichkeit spiegeln, um mit ihm einzugestehen, daſs von dieser Absicht der Eltern Jesu, sich in Bethlehem niederzulassen, und von den Ursachen, welche sie bewogen, diesen Plan hernach aufzugeben, Lukas nichts weiſs, sondern nur Matthäus. Aber was weiſs denn Matthäus für Ursachen dieser angeblichen Aenderung des Planes anzugeben? Den Magierbesuch, den Kindermord, Traumgesichte auf der ägyptischen Flucht: Erzählungen, deren nachweislich unhistorischer Charakter sie durchaus ungeeignet macht, der Angabe einer Aenderung des Wohnsitzes von Seiten der Eltern Jesu zur Gewähr zu dienen. Andrerseits, gesteht Neander zu, möge der Verfasser des ersten Evangeliums von der besondern Ursache, durch welche dem Lukas zufolge die Reise nach Bethlehem herbeigeführt war, nichts gewuſst, und daher Bethlehem für den ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu genommen haben: und dennoch könne, obgleich nicht in dem Bewuſstsein beider Schriftsteller zusammen vorhanden, in der Wirklichkeit der Inhalt beider Berichte ineinandergegriffen haben 7). Allein, wie oben, wodurch begründet denn nun Lukas die Reise nach Bethlehem? Durch die Schatzung; welche nach unserer früheren Untersuchung eine ebenso morsche Stütze für diese Angabe ist, als der Kindermord und seine Folgen für die des Matthäus. Auch hier demnach geht es nicht an, durch Einräumung der Unbekanntschaft des einen Berichterstatters mit dem, was der andere berichtet, die von beiden erzählten Thatsachen zu retten: da jeder nicht bloſs das Nichtwissen des Andern, sondern auſserdem noch

7) L. J. Ch. S. 33.

die Unwahrscheinlichkeit seines eigenen Berichtes gegen sich hat.

Doch wir müssen die einzelnen Seiten und Bestandtheile der beiderseitigen Angaben erst noch genauer unterscheiden. Da dem eben Bemerkten zufolge die Wohnortsveränderung der Eltern Jesu bei Matthäus mit den unhistorischen Daten des bethlehemitischen Kindermords und der Flucht nach Aegypten so zusammenhängt, dafs ohne diese jede Veranlassung einer späteren Verlegung des Wohnsitzes hinwegfällt: so werden wir in diesem Stücke auf die Seite des Lukas treten, welcher die Eltern Jesu nach wie vor dessen Geburt an demselben Orte wohnen läfst. Dafür hängt dann aber bei Lukas die Angabe, Jesus sei an einem andern Orte geboren als wo seine Eltern wohnhaft waren, mit einem eben so wenig historischen Datum, nämlich der Schatzung, zusammen, und mit dieser fällt jeder Anlafs für die Eltern Jesu weg, bei herannahender Entbindung der Maria eine so weite Reise zu unternehmen: so dafs wir in diesem Stücke uns auf die Seite des Matthäus neigen werden, wenn er Jesus nicht auswärts, sondern an dem Wohnorte seiner Eltern geboren sein läfst. Doch nur diefs Formelle und Negative haben wir hier jetzt, dafs die Angaben der Evangelisten unverbürgt sind, nach welchen Jesu Eltern an einem andern Orte früher gewohnt haben sollen als später, und Jesus anderswo geboren wäre, als wo seine Eltern wohnten: über das Positive und Materielle, welches denn dieser Ort gewesen, ist die Untersuchung erst anzustellen.

In dieser Hinsicht werden wir nun in entgegengesetzter Richtung auseinandergezogen, indem wir als Geburtsort Jesu, wo wir nach unserem eben gewonnenen Ergebnifs keinen Grund haben, seine Eltern nicht auch wohnhaft zu denken, in beiden Evangelien Bethlehem angegeben finden; als späteren Wohnort dagegen, welchen nach dem Obigen nur eine unverbürgte Angabe uns verbieten will

auch als den ursprünglichen und somit als Geburtsort Jesu anzusehen, gleichfalls in beiden Nazaret. Dieser Widerspruch ist unauflöslich, wenn beide Richtungen wirklich gleich stark anziehen; er löst sich aber, sobald auf der einen Seite das Band reißt, und uns der andern Richtung ungehindert folgen läßt. Prüfen wir zuerst das Band, welches uns an die Annahme des galiläischen Nazaret als des späteren Wohnsitzes der Eltern Jesu knüpft, so besteht es nicht allein in der trockenen Angabe der vorliegenden Stellen im zweiten Kapitel des Matthäus und Lukas, daß die Eltern Jesu nach dessen Geburt sich in Nazaret aufgehalten: sondern in einer fortlaufenden Reihe von Daten aus der evangelischen und der ältesten Kirchengeschichte. Der Galiläer, der Nazarener, war der stehende Beiname Jesu: als Jesus von Nazaret stellte ihn Philippus dem Nathanaël vor, welcher ihm die Frage zurückgab: was kann aus Nazaret Gutes kommen? (Joh. 1, 46 f.) Nazaret wird nicht bloß als der Ort, ὅ ἦν τεθραμμένος (Luc. 4, 16), sondern geradezu auch als seine πατρὶς bezeichnet (Matth. 13, 54. Marc. 6, 1.); als Jesus der Nazaretaner wird er von den Leuten kenntlich gemacht (Luc. 18, 37.) und von den Dämonen angerufen (Marc. 1, 24.); noch am Kreuze bezeichnet ihn die Ueberschrift als Nazarener (Joh. 19, 19.), und nach seiner Auferstehung verkündigen die Apostel allenthalben Jesum von Nazaret (A. G. 2, 22.) und thun in seinem Namen als des Nazareners Wunder (A. G. 3, 6.). Auch seine Anhänger wurden noch längere Zeit Nazarener genannt, und erst in späteren Zeiten ging dieser Name auf eine ketzerische Sekte über [8]). Diese Benennung setzt, wenn auch nicht dieß, daß Jesus von Nazaret gebürtig ist, so doch einen längeren Aufenthalt desselben an dem gedachten Orte voraus; ein Aufenthalt, welcher, da sich Jesus, glaubwürdigen Nachrichten

8) Tertull. adv. Marcion. 4, 8. Epiphan. haer. 29, 1.

zufolge (Luc. 4, 16 f. und die Parall.), während seines öffentlichen Lebens nur vorübergehend daselbst verweilt hat, einzig in seine frühere Lebensperiode fallen kann, welche er im Schoofse seiner Familie verlebte. Diese also, und namentlich seine Eltern, müssen während der Kindheit Jesu in Nazaret gewohnt haben, und wenn einmal, dann ohne Zweifel von jeher, da wir keinen geschichtlichen Grund haben, eine Wohnortsveränderung anzunehmen: so dafs dieser eine der beiden widersprechenden Sätze alle die Festigkeit hat, die man von Thatsachen aus so alter und dunkler Zeit erwarten kann.

Auch der andere Satz jedoch, dafs Jesus in Bethlehem geboren sei, ruht keineswegs nur auf der Angabe unserer ersten Kapitel, sondern zugleich auf der durch eine Prophetenstelle veranlafsten Erwartung, dafs der Messias in Bethlehem werde geboren werden (vergl. mit Matth. 2, 5 f. Joh. 7, 42.). Aber eben diefs ist eine gefährliche Stütze, und derjenige sollte sie gerne missen, welcher Jesu Geburt in Bethlehem als historisch festhalten will. Denn wo der Nachricht von einem Erfolge eine lange Erwartung desselben vorangeht, da mufs schon ein starker Verdacht entstehen, ob nicht die Erzählung, dafs das Erwartete eingetroffen sei, nur der Voraussetzung, dafs es habe eintreffen müssen, ihre Entstehung verdanken möge. Zumal wenn jene Erwartung ungegründet war; wie hier der Erfolg eine falsche Auslegung eines prophetischen Orakels bestätigt haben müfste. Also diese prophetische Grundlage der Geburt Jesu in Bethlehem benimmt der historischen, welche in der Erzählung von Matth. und Luc. 2. liegt, ihre Kraft, indem die letztere nur auf die erstere gebaut erscheint, und folglich mit ihr hinfällt. Aufser diesen aber sucht man einen anderweitigen Beleg für jene Annahme vergeblich. Nirgends sonst im N. T. wird Jesu bethlehemitischer Geburt erwähnt; nirgends tritt er mit diesem seinem angeblichen Geburtsort in irgend

eine Beziehung, oder erweist ihm die Ehre eines Besuchs, die er doch dem unwürdigen Nazaret nicht versagt; nirgends beruft er sich auf jene Thatsache als einen Mitbeweis seiner Messianität, unerachtet er dazu die bestimmteste Veranlassung hatte, da sich Manche an seiner galiläischen Abkunft stiefsen, und sich darauf beriefen, dafs der Messias aus der Davidsstadt Bethlehem kommen müsse (Joh. 7, 42.) [9]. Zwar sagt hier Johannes nicht, dafs diese Bedenklichkeiten in Gegenwart Jesu geäufsert worden seien [10]; aber wie er unmittelbar vorher (V. 39.) eine Rede Jesu mit der eigenen Bemerkung begleitet hat, es habe damals noch kein πνεῦμα ἅγιον gegeben: so würde auch hier die Erläuterung an der Stelle gewesen sein, das Volk habe nämlich noch nicht gewufst, dafs Jesus von Bethlehem gebürtig gewesen. Man wird eine solche Notiz für einen Johannes zu äufserlich und unbedeutend finden; allein so viel ist gewifs: wenn er mehrmals von der Meinung der Leute, dafs Jesus ein geborener Nazarener sei, und ihrem Anstofs daran zu erzählen hatte, so mufste er, wenn er es anders wufste, eine berichtigende Bemerkung hinzufügen, oder er erregte den falschen Schein, als stimme auch er jener Meinung bei. Nun aber findet sich nicht blofs an jener Stelle, sondern auch Joh. 1, 46 ff. ein solcher Anstofs, welchen hier, wie schon oben erwähnt, Nathanael an der nazaretanischen Abkunft Jesu nimmt, ohne dafs diese Meinung unmittelbar oder mittelbar berichtigt würde; denn nirgends erfährt er nachher, dafs dieser Gute wirklich nicht aus Nazaret gewesen, sondern er mufs lernen, dafs auch aus Nazaret etwas Gutes kommen könne. Ueberhaupt, wäre Jesus, wenn auch noch

---

9) Vgl. H. Ch. L. Schmidt in Schmidt's Bibliothek, 3, 1, S. 123 f.; Kaiser, bibl. Theol. 1, S. 230.

10) Worauf sich z. B. Heydenreich beruft, über die Unzulässigkeit u. s. f. 1, S. 99.

so zufällig, in Bethlehem geboren gewesen: so wäre es, bei der Bedeutung, welche diefs für den Glauben an seine Messianität gehabt hätte, nicht zu begreifen, wie ihn auch die Seinigen immer nur den Nazarener nennen konnten, ohne diesem, von den Gegnern mit polemischem Accent ausgesprochenen Beinamen den apologetischen Ehrennamen des Bethlehemiten entgegenzustellen. — Ist die Angabe von Jesu Geburt in Bethlehem auf diese Weise von allen gültigen historischen Zeugnissen verlassen; ja hat sie bestimmte geschichtliche Thatsachen gegen sich, und läfst sie sich namentlich mit dem, was uns nun feststeht, dafs die Eltern Jesu später, und, wie wir nicht anders wissen, auch von jeher, in Nazaret gewohnt haben, und dafs Jesus, sofern uns keine glaubwürdige Nachricht vom Gegentheil versichert, an keinem, von dem Wohnsitze seiner Eltern verschiedenen Orte geboren sei, nicht vereinigen: so kann es uns keine Ueberwindung mehr kosten, uns dahin zu entscheiden, dafs Jesus nicht in Bethlehem, sondern, da wir keine andere sichere Spur haben, am wahrscheinlichsten in Nazaret geboren sei.

Demnach würde sich in diesem Punkte das Verhältnifs der beiden Evangelisten folgendermafsen stellen. Was das Formelle betrifft, hätte jeder zur Hälfte Recht und zur Hälfte Unrecht: Lukas Recht in der Behauptung der Identität des früheren Wohnortes der Eltern Jesu mit dem späteren, und hierin hätte Matthäus Unrecht; Matthäus Recht in der Festhaltung der Identität des Geburtsortes Jesu mit dem Wohnorte seiner Eltern, und hierin wäre der Irrthum auf Seiten des Lukas. In Hinsicht auf das Materielle aber hat Lukas darin das völlig Richtige, dafs er vor wie nach der Geburt Jesu dessen Eltern in Nazaret wohnen läfst, wo Matthäus nur die halbe Wahrheit hat, dafs sie nämlich nach Jesu Geburt daselbst ansässig gewesen; in der Angabe aber, dafs Jesus in Bethlehem geboren worden, haben beide entschieden Unrecht.

Woher nun alles Falsche bei beiden kommt, das ist die jüdische Meinung, der sie nachgaben, der Messias müsse zu Bethlehem geboren sein; woher aber alles Richtige, das ist die Thatsache, welche sie vorfanden, dafs Jesus immer als Nazaretaner gegolten hat; woher endlich das verschiedene Verhältnifs des Wahren und Falschen in beiden, und das Uebergewicht des letzteren bei Matthäus, das ist die verschiedene Weise, wie sich beide zu jenen Prämissen verhielten. Galt es nämlich eine Vereinigung der beiden Punkte: des historischen Datums, dafs Jesus als Nazaretaner bekannt war, und des prophetischen Postulats, dafs er, als Messias, zu Bethlehem geboren sein müsse: so vollzog Matthäus, oder die Sage, welcher er folgte, nach der vorwiegenden Richtung dieses Evangeliums auf prophetischen Pragmatismus, die Vereinigung so, dafs das Uebergewicht auf das vom Propheten an die Hand gegebene Bethlehem gelegt, dieses schon als die ursprüngliche Heimath der Eltern Jesu angenommen, und Nazaret als der, nur durch eine spätere Wendung der Dinge herbeigeführte Zufluchtsort dargestellt wurde; wogegen der mehr historisch-pragmatische Lukas diejenige Gestaltung der Sage aufnahm oder selbst bildete, nach welcher auf das von der Geschichte an die Hand gegebene Nazaret der Hauptnachdruck gelegt, es als der ursprüngliche Wohnort der Eltern Jesu gefafst, und der Aufenthalt in Bethlehem nur als ein in Folge eines zufälligen Ereignisses zwischeneingetretener betrachtet wurde.

Bei diesem Stande der Sache wird es wohl Niemand vorziehen wollen, weder mit Schleiermacher[11]) die Frage über das Verhältnifs der beiden Berichte zum Thatbe-

---

11) Ueber den Lukas, S. 49. Ein ähnliches Schwanken bei Theile, zur Biographie Jesu, §. 15.

stand unentschieden zu lassen, noch mit Sieffert [12]) einseitig für den Lukas sich zu entscheiden [13]).

---

12) Ueber den Ursprung u. s. w., S. 68 f. u. S. 138.

13) Vergl. Ammon, Fortbildung, 1, S. 194 ff.; de Wette, exegct. Handb., 1, 2, S. 24 f.; George, S. 84 ff. — Diese Erscheinung, dass von einer Aufgabe verschiedene Erzähler verschiedene Lösungen versuchen, und diese hernach, oft sogar in Einem Buche, zusammengestellt werden, lässt sich durch eine Masse A. T. licher Beispiele belegen. So gibt die Genesis von dem Namen des Isaak eine dreifache Ableitung (wie oben, S. 196, bemerkt worden ist); von dem des Jakob eine doppelte (25, 26. 27, 16); ebenso von den Namen Edom (25, 25. 25, 30) und Bersaba (21, 31. 26, 33). Vergl. de Wette, Kritik der mos. Gesch., S. 110. 118 ff., und meine Streitschriften, 1, 1, S. 83 ff.

Fünftes Kapitel.

Der erste Tempelbesuch und die Bildung Jesu.

§. 40.

Der zwölfjährige Jesus im Tempel.

Ueber die ganze Periode von der Rückkehr der Eltern Jesu mit ihrem Kinde aus Aegypten bis zu der Taufe Jesu durch Johannes geht das Matthäus-Evangelium stillschweigend hinweg, und auch Lukas weiſs uns aus der langen Zeit von der ersten Kindheit Jesu bis zu seinem Mannesalter nur Einen Vorfall noch zu berichten: die Art und Weise nämlich, wie er im zwölften Lebensjahre im Tempel zu Jerusalem auftrat (2, 41 — 52.). Diese Erzählung aus der beginnenden Jugend Jesu unterscheidet sich von den bisher betrachteten aus seiner Kindheit nach der richtigen Beobachtung von Hess [1]) dadurch, daſs sich in derselben Jesus nicht mehr, wie in jenen, bloſs leidend verhält, sondern eine thätige Probe von seiner hohen Bestimmung ablegt; und zwar hat man dieselbe von jeher als eine solche besonders geschätzt, die uns den Moment zeige, in welchem das höhere Bewuſstsein in Jesu hervorgetreten sei [2]).

Im zwölften Jahre, wo nach jüdischer Sitte der Knabe

1) Geschichte Jesu, 1, S. 110.

2) Olshausen, bibl. Comm. 1, S. 145 f.

zum selbstständigen Antheil an den heiligen Gebräuchen gelangte, nahmen dieser Erzählung zufolge die Eltern, wie es scheint zum erstenmale, Jesum zum Paschafeste nach Jerusalem mit. Nach Ablauf der Festzeit traten die Eltern den Rückweg an; dafs der Sohn ihnen fehlte, bekümmerte sie zunächst nicht, weil sie ihn irgendwo bei der Reisegesellschaft vermutheten. Erst nachdem sie eine Tagreise ohne ihn zurückgelegt, und ihn bei Verwandten und Bekannten vergeblich gesucht, kehren sie nach Jerusalem zurück, um dort nach ihm zu sehen. — Dieses Benehmen der Eltern Jesu kann befremden. Es kann mit der Sorgfalt, die man von denselben voraussetzen zu dürfen glaubt, unvereinbar scheinen, dafs sie das ihnen anvertraute Himmelskind so lange aus den Augen gelassen haben sollen, und man hat ihnen daher von manchen Seiten in Bezug hierauf geradezu Nachläfsigkeit und Pflichtversäumnifs vorgeworfen [3]). Allein dafs einen zwölfjährigen Knaben — d. i. im Orient so viel als bei uns ein 15-jähriger — von der Gediegenheit des Charakters, wie sie Jesus schon damals gezeigt haben mufs: dafs einen solchen seine Eltern nicht immer ängstlich unter ihren Augen hielten, mufs wohl sehr natürlich und billig gefunden werden [4]). War er aber einmal, als der Augenblick der Abreise herankam, nicht bei ihnen: so wäre es zweckwidrig gewesen, ihn in der Verwirrung der überfüllten Hauptstadt beharrlich zu suchen, und indefs die Landsleute nach Hause reisen zu lassen; es war vielmehr ganz das Rechte, was die Eltern Jesu ergriffen: nach einigem Warten der galiläischen Karawane nachzureisen, bei welcher sie allen Grund hatten, den Sohn zu vermuthen, da sich *συγγενεῖς καὶ γνωστοὶ* in derselben befanden [5]).

3) Derselbe a. a. O. S. 146.

4) Hase, Leben Jesu, §. 37; Heydenreich, über die Unzulässigkeit u. s. f., 1, S. 103; Tholuck, Glaubwürdigkeit, S. 216 f.

5) S. die Ausführung von Tholuck, a. a. O. S. 214 ff.

Nach Jerusalem umgekehrt, finden sie am dritten Tage den Sohn im Tempel; ohne Zweifel in einer der äufseren Hallen, unter einem *consessus* von Lehrern, in einer Unterredung mit ihnen begriffen, und als Gegenstand allgemeiner Bewunderung (V. 45 f.). Hier könnte es nach einigen Spuren scheinen, als wäre Jesu den Lehrern gegenüber ein höheres Verhältnifs gegeben, als es einem zwölfjährigen Knaben zukommen konnte. Schon das *καθεζόμενον* (V. 46.) hat Anstofs erregt; da nach jüdischen Nachrichten erst nach dem weit späteren Tode des Rabban Gamaliel die Sitte aufgekommen ist, dafs die Rabbinenschüler safsen, während sie bis dahin in der Schule hatten stehen müssen [6]: allein diese jüdische Ueberlieferung ist zweifelhaft [7]. Auch das hat man anstöfsig gefunden, dafs Jesus sich nicht blofs receptiv als *ἀκούων*, sondern auch activ als *ἐπερωτῶν* zu den Lehrern verhalte, und so gleichsam als ihren Lehrer zu benehmen scheine. So fassen es freilich die apokryphischen Evangelien, nach welchen Jesus schon vor seinem zwölften Jahre alle Lehrer durch seine Fragen verlegen macht, und seinem Informator im Alphabet die mystische Bedeutung desselben aufschliefst; bei jenem Tempelbesuch aber Streitfragen wie die über den Messias als zugleich Davids Sohn und Herrn (Matth. 22, 41 f.) auf die Bahn bringt, und sofort gleichsam in allen Facultäten Unterricht ertheilt [8]. Wäre freilich das *ἐρωτᾶν* und *ἀποκρίνεσθαι* von einem solchen belehrenden Verhältnisse zu verstehen: so müfsten wir eines so unnatürlichen Zuges wegen [9] die evangelische Erzählung nach dieser Seite verdächtig finden. Allein zu einer sol-

6) Megillah f. 21, bei Lightfoot z. d. St.

7) s. bei Kuinöl, in Luc. p. 553.

8) Evangel. Thomae c. 6 ff. Bei Thilo, S. 288 ff. und Evangel. infant. arab. c. 48 ff. p. 123 ff. bei Thilo.

9) Dafür erkennt diese Vorstellung auch Olshausen an.

eben Auffassung der Worte nöthigt uns nichts; da nach jüdischer Sitte der rabbinische Unterricht von der Art war, dafs nicht blofs die Lehrer den Schülern, sondern auch diese den Lehrern Fragen vorlegten, wenn sie über etwas Aufschlufs wünschten [10]). So dürfen wir daher auch hier an solche, einem Knaben geziemende Fragen um so wahrscheinlicher denken, als unser Text, nicht ohne Absicht, wie es scheint, die Verwunderung der Lehrer nicht an die Fragen, sondern an die ἀποκρίσεις Jesu knüpft, also an dasjenige, worin sich Jesus am meisten als verständigen Schüler zeigen konnte. Indefs, auch die Fragen betreffend, bemerkt Tholuck mit Recht, es wäre diefs nicht das einzige Beispiel, dafs ein zwölf-, beziehungsweise funfzehn-jähriger genialer Schüler seinem Lehrer etwas zu rathen aufgegeben hätte, und bei der Verschrobenheit und dem Aberwitze mancher rabbinischen Vorstellungen lasse sich, worauf auch Hess aufmerksam macht, um so leichter denken, dafs der gesunde Wahrheitssinn des Knaben durch unbefangenes Fragen und Erklärungfordern die Lehrer in verlegenes Erstaunen versetzen konnte. — Bedenklicher könnte der Ausdruck scheinen, dafs der Knabe Jesus ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων gesessen habe. Denn was einem Schüler ziemte, das sagt uns Paulus A. G. 22, 3., nämlich sich zu bilden παρὰ τοὺς πόδας der Rabbinen, indem diese auf Kathedern, die Schüler aber auf dem Boden safsen [11]); nicht aber, mitten unter den Lehrern Platz zu nehmen. Freilich glaubt man das ἐν μέσῳ bald so erklären zu können, dafs es nur ein Sitzen zwischen den Lehrern bedeute, indem mehrere Lehrer auf ihren Suggesten, und zwischen diesen Jesus mit andern Schülern auf der

---

10) s. die Belege (z. B. Hieros. Taanith 67, 4.) bei Wetstein und Lightfoot z. d. St.

11) Lightfoot, horae, S. 742.

Erde sitzend vorgestellt werde [12]); bald soll es überhaupt nur in Gesellschaft von Lehrern, d. h. in der Synagoge, bedeuten [13]): allein dem Wortsinne nach scheint doch καθέζεσθαι ἐν μέσῳ τινῶν, wenn auch nicht, wie Schöttgen *in majorem Jesu gloriam* glaubt [14]), einen Ehrenplatz, so doch ein Sitzen in gleichem Verhältnifs mit Anderen zu bezeichnen [15]). Mag man es nun aber mit Tholuck wahrscheinlich finden, oder nicht, dafs die jüdischen Lehrer den ausgezeichneten Knaben neben sich haben sitzen heifsen: im schlimmsten Falle hätte man hier einen verherrlichenden Ausdruck des Berichterstatters, der gegen die wesentliche Wahrheit seines Berichtes nichts beweisen könnte.

Es läfst hierauf die Erzählung die vorwurfsvolle Frage der Mutter Jesu an den wiedergefundenen Sohn folgen, warum er den Eltern das Herzeleid dieses kummervollen Suchens nicht erspart habe? worauf er die Antwort gibt, welche eigentlich die Spitze der ganzen Geschichte bildet: ob sie nicht hätten wissen können, dafs er nirgends anders, als im Hause seines Vaters, im Tempel, zu suchen sei? (V. 48 f.) Diese Bezeichnung Gottes als τοῦ πατρὸς könnte man unbestimmt davon nehmen wollen, dafs er dadurch Gott als den Vater aller Menschen, und nur so auch als den seinigen, darstellen wolle. Allein, es nur so zu verstehen, wird nicht allein durch das hinzugesetzte μου widerrathen, da bei jenem Sinne (wie Matth. 6, 9.) eher ἡμῶν zu erwarten wäre: sondern hauptsächlich dadurch, dafs Jesu Eltern diese Rede nicht verstehen (V. 50.); was bestimmt darauf hindeutet, dafs der Ausdruck etwas Besonderes bedeuten mufs: welches hier nur das Geheim-

12) Paulus, exeg. Hdb., 1, a, S. 279.
13) Kuinöl, a. a. O. S. 353 f.
14) Horae, 2, S. 886.
15) de Wette, exeg. Handb., 1, 2, S. 26

niſs der Messianität Jesu sein kann, der, als Messias, υἱὸς θεοῦ im besondern Sinne war. Daſs nun aber in dem 12-jährigen Jesus schon das Bewuſstsein seiner Messianität aufgegangen gewesen, dieſs könnte zweifelhaft scheinen auf unserem Standpunkte, der durch die Nachweisung des bloſs mythischen Charakters der Geburts- und Kindheitsgeschichte sich aller natürlichen wie übernatürlichen äuſseren Anlässe beraubt hat, welche jenes Bewuſstsein in dem Kinde Jesu wecken konnten. Wenn zwar das Bewuſstsein einer mehr subjectiven Bestimmung, könnte man sagen, wie zum Dichter, Künstler u. dgl., wobei Alles auf die, schon frühzeitig empfindbare, innere Begabung des Individuums ankommt, möglicherweise sehr frühe aufgehen kann: so ist doch eine objective Bestimmung, in welcher die Verhältnisse der gegenständlichen Wirklichkeit einen Hauptfactor ausmachen, wie die Bestimmung zum Staatsmann, zum Feldherrn, zum Reformator einer Religion, unter welche Rubrik die messianische Bestimmung gehört — eine solche ist doch schwerlich auch dem begabtesten Individuum jemals so frühe klar geworden; weil dazu eine Kenntniſs der gegebenen Verhältnisse erforderlich ist, wie sie nur eine längere Beobachtung und reifere Erfahrung gewähren kann. Allein auch hier ist wohl zu unterscheiden zwischen einem Bewuſstsein der Bestimmung, welches alle Beziehungen derselben in deutlicher Reflexion überschaut; was freilich erst Sache reiferer Jahre ist: und dem einfachen, unmittelbaren Vorgefühl, welches den wesentlichen Kern des künftigen Berufs, den es als Trieb in sich trägt, oft sehr frühzeitig in bedeutungsvollen Aeuſserungen enthüllt. Und mehr als das Letztere ist es doch nicht, was der Knabe Jesus uns hier zu hören gibt: noch fern von aller bestimmteren Beziehung auf die mosaische Religion, auf Propheten, Hierarchie, Sectenwesen, Heiden u. dgl., ist das Bewuſstsein Gottes als seines Vaters, mit dem er in besonders innigem Geistes- und Gemüthsverkehr

stehe, der natürlichste Keim, aus welchem das spätere entwickeltere Bewufstsein Jesu von seiner messianischen Stellung hervorwachsen mufste [16]).

Dafs sofort (V. 50.) von Jesu Eltern gesagt wird, sie haben diese Aeufserung von ihm nicht verstanden: das mufs bei jeder andern Ansicht von der früheren Geschichte, als bei der unsrigen, sehr auffallend gefunden werden. Denn dafs ihr Sohn in specifischem Sinne ein υἱὸς θεῦ genannt werden würde, diefs war der Maria schon durch den verkündigenden Engel zu wissen gethan (Luc. 1, 32. 35.); dafs er aber eine besondere Beziehung zum Tempel haben würde, diefs konnten sie theils eben hieraus, theils aus dem glänzenden Empfange abnehmen, welchen er noch als Kind bei seiner ersten Darstellung im Tempel erfahren hatte. Die Eltern Jesu, oder wenigstens Maria, von welcher wiederholt gerühmt wird, dafs sie die aufserordentlichen Eröffnungen über ihren Sohn sorgfältig im Herzen bewahrt habe, sollten also über seine damalige Rede keinen Augenblick im Dunkeln geblieben sein. Aber auch schon bei jener Darstellung im Tempel hiefs es, dafs sich die Eltern Jesu über die Reden Simeons gewundert (V. 33.), sie also wohl nicht recht verstanden haben. Und zwar war diefs nicht von jenem Ausspruche Simeons bemerkt, dafs ihr Knabe nicht allein εἰς ἀνάστασιν, sondern auch εἰς πτῶσιν gereichen, und das Herz seiner Mutter eine ῥομφαία durchdringen werde; von welcher Seite seines Berufs und Schicksals allerdings den Eltern Jesu noch nichts mitgetheilt war, worüber sie sich also wohl hätten verwundern können; sondern diese Eröffnungen macht Simeon erst nach der Verwunderung der Eltern, welche ihrerseits nur durch die Aeufserungen seiner Freude über den Anblick des Retters, der zur Verherrlichung Israels und zur Leuchte für die ἔθνη dienen werde, verursacht ist. Und

16) Vgl. Neander, L. J. Chr., S. 37 f.

lie Verwun-
Beziehung
ı sie über-
ıre Bestim-
Es bleibt
on Simeon
hnen aber
Maria in
nbegreif-
er Stelle,
'orausge-
wäre so
ergegan-
ede von
' nicht:
ıar also
ehende
öheren
Eltern
ischen
, oder
ıs ist,
wun-
dem
auch
ben,
ımer
ırch
nde
für-
wie
lie
en
es
p-

pelten Schlufsanmerkung — dafs Jesu Mutter alle diese Worte in ihrem Herzen bewahrt (V. 51.), und dafs der Knabe forthin an Alter und Weisheit u. s. f. zugenommen habe (V. 52.) — ob sie dem Evangelisten aus historischer Erkundigung und Reflexion, oder vielmehr nur aus der Rücksicht auf den Typus der hebräischen Heldensage geflossen sind, zu welchem, wie wir schon oben sahen, diese Schlufs- und Uebergangsformeln gehörten [17].

Dem Bisherigen zufolge ist in der Erzählung von dem ersten Auftreten Jesu im Tempel kein historisch unwahrscheinlicher Zug, höchstens vielleicht einige unwesentliche Pinselstriche vom Erzähler aus dem Seinigen hinzugethan; überdiefs steht die Erzählung nicht, wie einige der bisherigen, mit einer andern im Verhältnifs gegenseitiger Ausschliefsung: steht sie daher nicht etwa mit einer späteren geschichtlich zuverläfsigen Nachricht im Widerspruch, was wir hier noch nicht absehen können, so hat sie kein Merkmal des Unhistorischen gegen sich, aufser etwa dem, dafs sie nur bei Einem Evangelisten, und zwar in einem Abschnitt uns begegnet, in welchem das Einschleichen von Ungeschichtlichem leichter möglich, und dessen bisher betrachtete Theile wirklich lauter mythische waren. Doch diefs ist viel zu unbestimmt, um unsere Erzählung zu gefährden; welche nun überdiefs, da sie von entscheidenden negativen Kriterien des Unhistorischen frei ist, auch dadurch nicht erschüttert werden kann, wenn

---

17) S. oben, S. 153. 327. Diessmal vergl. noch besonders:

1. Sam. 2, 26 (LXX):	Luc. 2, 52:
καὶ τὸ παιδάριον Σαμηὶλ ἐπορεύετο μεγαλυνόμενον, καὶ ἀγαθὸν καὶ μετὰ Κυρίου καὶ μετὰ ἀνθρώπων.	καὶ Ἰησοῦς προέκοπτε σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ, καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις.

Vergl. hiezu noch, was Josephus Antiq. 2, 9, 6. von der χάρις παιδικὴ des Moses zu sagen weiss.

sich etwa positiv ein starkes dogmatisch-poetisches Interesse zeigen sollte, welches möglicherweise zur Erdichtung einer solchen Scene hätte veranlassen können.

In dieser Hinsicht ist nun freilich bekannt genug, dafs von grofsen Männern, welche sich im reifen Alter durch geistige Ueberlegenheit ausgezeichnet haben, gerne auch schon die ersten, vorbedeutenden Regungen ihres Geistes aufgefafst, und wenn sie nicht historisch zu ermitteln sind, nach der Wahrscheinlichkeit erdichtet werden [18]. Insbesondere aber auch in der hebräischen Geschichte und Sage finden wir diese Neigung mehrfach bethätigt. So wird von Samuel im A. T. selbst berichtet, dafs er schon als Knabe eine göttliche Offenbarung und die Gabe der Weissagung erhalten habe (1. Sam. 3.), und von Moses, über dessen Knabenjahre die A. T.liche Erzählung schweigt, wufste die spätere Tradition, welcher Josephus und Philo folgen, auffallende Proben seiner frühen Entwickelung zu erzählen. Wie in dem vorliegenden Berichte der Knabe Jesus sich über sein Alter verständig zeigt: so soll dasselbe auch bei Moses der Fall gewesen sein [19]; wie Jesus, von dem eiteln Geräusche der festlich bewegten Stadt sich abwendend, im Tempel bei den Lehrern seine liebste Unterhaltung findet: so zog auch den Knaben Moses nicht kindisches Spiel, sondern nur ernste Beschäftigung an, und frühzeitig mufsten ihm Lehrer bestellt werden, welchen er jedoch, wie der zwölfjährige Jesus, sich bald überlegen zeigte [20].

---

18) Vgl. Tholuck, S. 209.

19) Joseph. Antiq. 2, 9, 6: *σύνεσις δὲ ἡ κατὰ τὴν ἡλικίαν ἐφύετο αὐτῷ, κ. τ. λ.*

20) Philo, de vita Mosis, Opp. ed. Mangey, Vol. 2. S. 83 f. *ἀχ ἅα κομιδῇ νήπιος ἥδετο τωθασμοῖς καὶ γέλωσι καὶ παιδιαῖς — ἀλλ' αἰδῶ καὶ σεμνότητα παραφαίνων, ἀκάμασι καὶ θεάμασιν, ἃ τὴν ψυχὴν ἔμελλεν ὠφελήσειν, προσεῖχε. διδάσκαλοι δ' εὐθὺς, ἀλλαχόθεν ἄλλος, παρῆσαν· —*

Namentlich aber bildete nach der Eigenthümlichkeit morgenländischer Natur und jüdischer Sitte das zwölfte Jahr einen solchen Entwicklungspunkt, an welchen man gerne besondere Proben des erwachenden Genius knüpfte; da von dem genannten Jahr an, wie etwa bei uns vom 14ten, der Knabe als den kindischen Verhältnissen entwachsen angesehen wurde [21]). Demzufolge wurde von Moses angenommen, dafs er im zwölften Jahre aus dem Hause seines Vaters getreten sei, um unabhängiges Organ der göttlichen Offenbarungen zu werden [22]); Samuel, von welchem im A. T. unbestimmt gelassen war, wie frühe ihm die Gabe der Prophetie mitgetheilt worden sei, sollte nach der späteren Tradition vom zwölften Jahr an geweissagt haben [23]), und ebenso sollten von Salomo und von Daniel die weisen Urtheilssprüche (1. Kön. 3, 23 ff. Susann. 45 ff.) schon im 12ten Jahre gefällt worden sein [24]). Nun wäre es zwar an sich wohl möglich, dafs man in der er-

---

ὧν ἐν ᾧ μακρῷ χρόνῳ τὰς δυνάμεις ὑπερέβαλεν, εὐμοιρίᾳ φύσεως φθάνων τὰς ὑφηγήσεις.

21) Chagiga, bei Wetstein z. d. St.: *A XII anno filius censetur maturus.* Ebenso Joma f. 82, 1. Berachoth f. 24, 1; wogegen Bereschith Rabba 63, ebenfalls bei Wetstein, das dreizehnte Jahr als jenes Entscheidungsjahr bezeichnet.

22) Schemoth R. bei Wetstein: *Dixit R. Chama: Moses duodenarius avulsus est a domo patris sui etc.*

23) Joseph. Antiq. 5, 10, 4: Σαμήλος δὲ πεπληρωκὼς ἔτος ἤδη δωδέκατον, προεφήτευε.

24) Ignat. ep. (interpol.) ad Magnes. c. 3: Σολομῶν δὲ — δωδεκαετὴς βασιλεύσας, τὴν φοβερὰν ἐκείνην καὶ δυςερμήνευτον ἐπὶ ταῖς γυναιξὶ κρίσιν ἕνεκα τῶν παιδίων ἐποιήσατο. — Δανιὴλ ὁ σοφὸς δωδεκαετὴς γέγονε κάτοχος τῷ θείῳ πνεύματι, καὶ τὸς μάτην τὴν πολιὰν φέροντας πρεσβύτας συκοφάντας καὶ ἐπιθυμητὰς ἀλλοτρίου κάλλους ἀπήλεγξε. Zwar Darstellung einer christlichen Schrift, aber in Vergleichung mit den obigen Daten vielleicht nach älterer jüdischer Sage.

sten Christengemeinde gedacht hätte: ist bei diesen A. T.-lichen Heroen der Geist, welcher sie trieb, im 12ten Lebensjahre zuerst in selbstthätigen Aeufserungen hervorgetreten: so kann er bei Jesu auch nicht länger verborgen gewesen sein, und wenn Samuel und Daniel in jenem Alter schon in ihrer späteren Eigenschaft als gottbegeisterte Seher, Salomo in der eines weisen Regenten sich gezeigt hat: so mufs sich Jesus ebenso schon damals in der Rolle gezeigt haben, welche ihm später eigenthümlich war, als Sohn Gottes und Lehrer der Menschheit. Wenn namentlich in dem Berichte des Lukas bis daher das Bestreben sichtbar war, keinen Knotenpunkt in der ersten Lebenszeit Jesu zu übergehen, ohne ihn mit göttlichem Glanze, mit bedeutsamen Vorzeichen des Künftigen zu umkleiden; wie er seine Geburt in diesem Style behandelt, die Beschneidung wenigstens auf bedeutungsvolle Weise genannt, ganz besonders aber die Darstellung im Tempel in diesem Sinne benützt hatte: so, könnte man sagen, wollte er auch den letzten Entwicklungsknoten, den ihm das Jugendleben Jesu nach jüdischer Sitte noch bot, mit dem gebührenden Schmuck umgeben [25].

Andererseits jedoch, so oft es auch die Sage oder Dichtung gewesen sein mag, welche die Jugend grofser Männer mit solchen Proben ihres frühreifen Geistes verherrlichte: so sind doch in vielen Fällen dergleichen Proben wirklich abgelegt worden; da der Natur der Sache nach das Genie früher, als gewöhnliche Geister, zu reifen pflegt. Die Beispiele aus der Jugendgeschichte unsrer grofsen Geister — Dichter, Feldherren, Gelehrten — sind bekannt [26], und ganz nahe der Zeit und Oertlichkeit nach liegt der evangelischen Erzählung ein Zug aus dem Leben

25) So Kaiser, bibl. Theol., 1, 234. Mehr Historisches lässt Gabler stehen, im neuesten theol. Journal, 3, 1, S. 39.

26) Mehrere werden nachgewiesen von Tholuck, S. 221 f. 227 f.

eines ziemlich untergeordneten Talentes, von welchem aus auf Jesum ein Schlufs *a minori ad majus* gilt, des Josephus [27]). Läfst sich nun überdiefs von derjenigen Gemüthsverfassung und Geistesstellung, die wir bei Jesu in seinem Mannesalter finden, mit Recht behaupten, dafs sie nicht Ergebnifs eines späten, plötzlichen Durchbruchs, sondern nur allmähliger, stetiger Entwicklung sein konnte: so fügt sich in den Gang eines solchen Lebens unsere Erzählung so passend ein, dafs die Kritik kein Recht hat, ihr die geschichtliche Geltung abzusprechen.

§. 41.

Ueber die äussere Existenz Jesu bis zu seinem öffentlichen Auftritt.

In welchen äufseren Verhältnissen Jesus von der zuletzt besprochenen Scene an bis zu der Zeit seines öffentlichen Auftritts gelebt habe, darüber findet sich in unsern kanonischen Evangelien kaum eine Andeutung.

Zuerst von seinem Aufenthaltsorte erfahren wir ausdrücklich nur diefs, dafs er sowohl am Anfang, als am Ende dieser dunkeln Periode in Nazaret gewesen sei. Nämlich nach Luc. 2, 51. kehrte der 12jährige Jesus mit seinen Eltern dahin zurück, und nach Matth. 3, 13. Marc. 1, 9. kam der dreifsigjährige (vgl. Luc. 3, 23) von da zur Taufe des Johannes. Es scheinen also unsere Evangelisten vorauszusetzen, Jesus habe auch in der Zwischenzeit in Galiläa, und näher in Nazaret, sich aufgehalten; womit jedoch Reisen, wie zu den Festen in Jerusalem, nicht ausgeschlossen sind.

Die Art der Beschäftigung Jesu in seinen Knaben-

---

27) Vita, 2: Ἔτι δ' ἄρα παῖς ὢν περὶ τεσσαρεσκαιδέκατον ἔτος διὰ τὸ φιλογράμματον ὑπὸ πάντων ἐπῃνούμην, συνιόντων ἀεὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν τῆς πόλεως πρώτων ὑπὲρ τοῦ παρ' ἐμοῦ περὶ τῶν νομίμων ἀκριβέστερόν τι γνῶναι.

und Jünglingsjahren scheint sich, einer Andeutung unserer Evangelien zufolge, nach dem Gewerbe seines Vaters bestimmt zu haben, welchen sie als τέκτων bezeichnen (Matth. 13, 55.). Dieser von dem Gewerbe des Joseph gebrauchte Ausdruck wird gewöhnlich in der Bedeutung von *faber lignarius* gefaſst [1]; nur Einzelne haben aus mystischen Gründen einen *faber ferrarius*, *aurarius*, oder einen *caementarius* darin gefunden [2]. Die Holzarbeiten, welche er verfertigt, finden sich bald als gröſsere, bald als kleinere bestimmt: nach Justin und dem *Evangelium Thomae* [3] waren es ἄροτρα καὶ ζυγά, also was wir als Wagnerarbeit bezeichnen würden; nach dem *Evangelium infantiae arabicum* [4] Thüren, Melkgefäſse, Siebe und Kästen; einmal macht er auch dem König einen Thronsessel: also theils Tischler- theils Bötticherarbeit; das *Protevangelium Jacobi* dagegen läſst ihn an οἰκοδομαῖς arbeiten [5], ohne Zweifel als Zimmermann. An dieser Beschäftigung des Vaters scheint nun Jesus nach einem Ausdrucke des Markus Theil genommen zu haben, welcher die Nazaretaner von Jesu nicht bloſs, wie Matthäus in der Parallelstelle, fragen läſst: οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; sondern geradezu: οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων; (6, 3.) Zwar auf den Spott des Celsus, daſs der Lehrer der Christen τέκτων ἦν τὴν τέχνην, erwiederte Origenes, er müsse übersehen haben, ὅτι οὐδαμοῦ τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις φερο-

1) Daher die Ueberschrift eines arabischen Apokryphums (nach der lat. Uebersetzung bei Thilo, 1, S. 3.): historia Josephi, fabri lignarii.

2) s. Thilo, Cod. Apocr. N. T. S. 368 f. not.

3) Justin. Dial. c. Tryph. 88. Diese Stücke lässt er Jesum fertigen, ohne Zweifel angeleitet von Joseph. Im Evangel. Thomae c. 13. ist Joseph der Verfertiger.

4) cap. 38 f., S. 112 ff., bei Thilo.

5) c. 9 und 13.

μένων εὐαγγελίων τέκτων αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀναγέγραπται [6]. Wirklich hat nun jene Stelle des Markus die Variante: *ὁ τοῦ τέκτονος υἱός*; wie auch Origenes, wenn er die Stelle nicht ganz übersehen haben soll, gelesen haben mufs, und was einige neuere Kritiker vorziehen [7]. Allein mit Recht hat schon Beza hiezu bemerkt: *fortasse mutavit aliquis, existimans, hanc artem Christi majestati parum convenire:* wogegen schwerlich Jemand ein Interesse haben konnte, die umgekehrte Aenderung vorzunehmen [8]. Auch Kirchenväter und Apokryphen lassen nach dieser Andeutung des Markus Jesum seinem Vater in dessen Geschäft an die Hand gehen. Justin legt besondern Werth darauf, dafs Jesus Pflüge und Joche oder Wagschalen, als Sinnbilder des thätigen Lebens und der Gerechtigkeit, verfertigt habe [9]; nach dem arabischen Kindheitsevangelium geht Jesus mit Joseph an den Orten, wo dieser Arbeit hatte, umher, um ihm in der Art zu helfen, dafs er, wenn Joseph etwas zu lang oder zu kurz gemacht hatte, durch Berührung oder blofses Ausstrecken der Hand der Sache die rechte Gröfse gab; eine Nachhülfe, welche dem Pflegevater Jesu zu Statten kam, weil er, wie das Apokryphum, als wäre auch für ihn jenes Handwerk zu gemein gewesen, naiv bemerkt: *nec admodum peritus erat artis fabrilis* [10]. — Abgesehen von diesen apokryphischen Ausmalungen hat jene Nachricht über die Jugendbeschäftigung Je. Manches für sich. Einmal die Zusammenstimmung mit der jüdischen Sitte, nach welcher auch der zu einer

6) c. Cels. 6, 36.

7) Fritzsche in Marc. p. 200.

8) S. Wetstein u. Paulus z. d. St.; Winer, Realwörterbuch, 1, S. 665. Anm.; Neander, L. J. Chr., S. 46 f. Anm.

9) a. a. O.: *ταῦτα γὰρ τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὤν, ἄροτρα καὶ ζυγά· διὰ τούτων καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων, καὶ ἐνεργῆ βίον.*

10) cap 38.

gelehrten oder überhaupt geistigen Laufbahn Bestimmte nebenher ein Gewerbe zu lernen pflegte; wie der Rabbinenzögling Paulus zugleich ein σκηνοποιὸς τὴν τέχνην war (A. G. 18, 3.). Da wir überdiefs nach unsern bisherigen Untersuchungen von aufserordentlichen Erwartungen und Planen, welche die Eltern Jesu in Bezug auf ihren Sohn gehabt hätten, nichts geschichtlich wissen: so ist nichts natürlicher, als die Annahme, dafs Jesus frühzeitig zu dem Geschäfte des Vaters angehalten worden sei. Ferner mochten die Christen eher ein Interesse haben, sich gegen diese Ansicht von der früheren Beschäftigung ihres Messias zu wehren, als sie zu erdichten; da sie ihnen nicht selten den Spott ihrer Gegner zuzog. So konnte sich, wie schon erwähnt, Celsus einer Anmerkung darüber nicht enthalten; wefswegen Origenes von einer Bezeichnung Jesu als τέκτων im N. T. gar nichts wissen will: und bekannt ist die spöttische Frage des Libanius nach dem Zimmermannssohne, welche nur *ex eventu* mit einer so schlagenden Antwort versehen scheint [11]). Freilich liefse sich dagegen sagen, dafs die Nachricht von den τεκτονικοῖς ἔργοις Jesu auf einem blofsen Schlusse von dem Handwerk seines Vaters auf das Treiben des Sohns zu beruhen scheine, welchen doch ebenso gut auch eine andere Kunstfertigkeit sich habe aneignen können; ja dafs vielleicht gar die ganze Sage vom Zimmermannshandwerk Jesu und Josephs jener von Justin herausgehobenen symbolischen Bedeutsamkeit desselben ihre Entstehung möge zu verdanken haben. Da indessen die Angabe unserer Evangelien von Joseph als τέκτων so kurz und trocken ist und nirgends im N. T. allegorisch benutzt, noch auch nur näher ausgeführt wird: so ist diesem das genannte Handwerk nicht streitig zu machen; von Jesus aber unausgemacht zu lassen, ob er daran Theil genommen, oder nicht.

11) Theodoret. H. E. 3, 23.

In welchen Vermögensumständen Jesus und seine Eltern sich befunden haben, ist Gegenstand mancher Verhandlungen gewesen. Dafs die Behauptung einer drückenden Armuth Jesu von Seiten orthodoxer Theologen auf dogmatisch-ästhetischen Gründen beruhte, indem man theils den *status exinanitionis* auch in diesem Stücke durchführen, theils den Contrast zwischen der μορφὴ θεοῦ und μορφὴ δούλου recht grell ausmalen wollte, erhellt von selbst. Dafs ferner der angeführte paulinische Gegensatz (Phil. 2, 6 ff.), so wie desselben Apostels Ausdruck, dafs Christus ἐπτώχευσε (2. Kor. 8, 9.), nur das glanzlose, mühevolle Leben bezeichne, welchem er sich nach seiner himmlischen Präexistenz und statt der in der jüdischen Vorstellung gegebenen messianischen Königsrolle unterzog, ist gleicherweise als anerkannt zu betrachten [12]. In dem eigenen Ausspruch Jesu, er habe nicht ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ (Matth. 8, 20.), kann möglicherweise auch nur die freiwillige Verzichtleistung auf ruhigen Gütergenufs zum Behufe seines messianischen Wanderlebens liegen: so dafs nur noch die Eine Nachricht (Luc. 2, 24.) übrig bleibt, dafs Maria als Reinigungsopfer Tauben, also nach 3. Mos. 12, 8. das Opfer der Armen, dargebracht habe, welche allerdings beweist, dafs der Verfasser jenes Abschnittes sich die Eltern Jesu in keineswegs glänzenden Verhältnissen vorstellte [13]; allein wer bürgt uns dafür, dafs nicht auch ihn schon unhistorische Gründe zu dieser Darstellung bewogen haben? Indessen haben wir ebensowenig von dem Umgekehrten, dafs Jesus Vermögen besessen habe, haltbare Spuren; wenigstens auf den ungenähten Leibrock Joh. 19, 23. dürfen wir uns nicht berufen [14], ehe wir unten genauer untersucht haben werden, was es mit demselben für eine Bewandtnifs hat.

12) s. Hase, Leben Jesu, §. 70; Winer, bibl. Realw., 1, S. 665.
13) Winer a. a. O.
14) Wie diess die genannten beiden Theologen a. d. a. OO. thun.

§. 42.

Jesu geistige Ausbildung.

Waren über die äufsere Existenz Jesu während seiner Jugend die Nachrichten im höchsten Grade dürftig: so fehlen sie über seine geistige Entwicklung beinahe ganz. Denn die in der Kindheitsgeschichte bei Lukas sich wiederholende unbestimmte Phrase von seinem geistigen Erstarken und Zunehmen an Weisheit sagt uns nichts, was wir nicht auch ohne sie voraussetzen müfsten; auf die Erwartungen aber, welche seine Eltern schon vor seiner Geburt von ihm gehabt, und auf die Gesinnungen, welche namentlich seine Mutter dabei an den Tag gelegt haben soll, ist kein Schlufs zu gründen, da eben diese angeblichen Erwartungen und Aeufserungen unhistorisch sind. Die so eben betrachtete Erzählung von dem Auftritte des zwölfjährigen Jesus im Tempel liefert uns mehr nur ein Ergebnifs — die frühe und eigenthümliche Entwicklung seines religiösen Bewufstseins — als dafs sie uns über die Ursachen und Verhältnisse Aufschlufs gäbe, durch welche diese Entwicklung begünstigt war. Doch wenigstens so viel lernen wir aus der Angabe Luc. 2, 41., was sich freilich von frommen Israeliten von selbst versteht, dafs Jesu Eltern alle Jahre nach Jerusalem zum Paschafeste zu reisen pflegten; wobei zu vermuthen ist, dafs auch Jesus vom zwölften Jahr an gewöhnlich mitgereist sein, und die treffliche Gelegenheit benützt haben wird, sich unter dem Zusammenflusse von Juden und Judengenossen aus allen Ländern, und von allen Gesinnungen und Ansichten, auszubilden; den Zustand seines Volkes und die falschen Grundsätze der pharisäischen Leiter desselben kennen zu lernen, und seinen Blick über die engen Gränzen Palästina's hinaus zu erweitern [1]).

Ob und in wie weit Jesus die gelehrte Bildung eines

1) Paulus, exeg. Handb., 1, a, S. 273 ff.

Rabbinen erhalten habe, ist gleichfalls in unsern kanonischen Evangelien nicht gesagt. Aus Stellen wie Matth. 7, 29: Jesus habe gelehrt οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς, ist nur zu schliefsen, dafs er die Methode der Schriftgelehrten nicht zu der seinigen gemacht, nicht aber, dafs er die Bildung eines γραμματεὺς nicht genossen habe. Freilich läfst sich andrerseits aus dem Umstande, dafs Jesus nicht blofs von seinen Schülern (Matth. 26, 25. 49. Marc. 9, 5. 11, 21. 14, 45. Joh. 4, 31. 9, 2. 11, 8. 20, 16. vgl. 1, 38. 40. 50.) und von flehenden Hülfsbedürftigen (Marc. 10, 51.) ῥαββί und ῥαββουνί genannt wurde, sondern dafs ihm auch der pharisäische ἄρχων Nikodemus (Joh. 3, 2.) diesen Titel nicht versagte, ebensowenig folgern, dafs er die schulmäfsige Bildung eines Rabbinen erhalten hatte [2]; da die Begrüfsung als Rabbi, wie auch das Recht des Vortrags in der Synagoge (Luc. 4, 16 ff.), worauf man sich ebenfalls beruft, gewifs nicht blofs graduirten Rabbinen, sondern jedem thatsächlich erprobten Lehrer zukam [3]. Gegen die bestimmte und von Jesu nicht widersprochene Aussage seiner Feinde, dafs er ein γράμματα μὴ μεμαθηκώς sei (Joh. 7, 15.), und gegen die Verwunderung der Nazaretaner, solche Weisheit bei ihm zu finden (Matth. 13, 54 ff.), von welchem ihnen also kein gelehrtes Studium bekannt gewesen sein mufs, kann man wohl schwerlich das anführen, dafs Jesus sich selbst einmal als Muster eines für das Gottesreich ausgebildeten γραμματεὺς darstelle (Matth. 13, 52.) [4]; da dieses Wort hier einen Schriftlehrer überhaupt, nicht gerade nur einen schulmäfsig gebildeten, bedeutet. Endlich auch die genaue Kenntnifs der rabbinischen Lehrtraditionen und Mifsbräuche, wie er sie besonders in der Bergrede, Matth. 5. ff., und in der antipharisäischen,

2) Darauf beruft sich Paulus, a. a. O. 275 ff.

3) Vergl. Hase, Leben Jesu, §. 38; Neander, L. J. Chr., S. 45 f.

4) Paulus, a. a. O.

Matth. 23., an den Tag legt [5]), konnte er durch die zahlreichen Vorträge der Pharisäer an das Volk, ohne einen gelehrten Cursus bei ihnen zu machen, sich erwerben. Wenn so die evangelischen Data zusammengenommen das Ergebnifs liefern, dafs Jesus nicht förmlich durch eine rabbinische Schule gegangen war: so könnte dagegen andererseits die Erwägung, dafs es im Interesse der christlichen Sage liegen mufste, Jesum als unabhängig von menschlichen Lehrern darzustellen, zu einem Zweifel an jenen N. T. lichen Angaben, und zu der Vermuthung veranlassen, dafs Jesu die gelehrte Bildung seines Volkes nicht so ganz fremd gewesen sein möge. Doch kann aus Mangel an urkundlichen Nachrichten hierüber nicht entschieden werden.

Indessen hat man mehr oder minder unabhängig von den Angaben des N. T. in alter wie in neuer Zeit verschiedene Hypothesen über die geistige Entwickelung Jesu aufgestellt, welche nach dem Gegensatze der natürlichen und der übernatürlichen Ansicht in zwei Hauptklassen zerfallen. Indem es nämlich der übernatürlichen Ansicht von Jesu Person darum zu thun sein mufs, ihn als völlig einzig in seiner Art, als unabhängig von allen äufseren, menschlichen Einflüssen, als Auto- und näher Theodidakten hinzustellen: so mufs sie nicht allein jede Vermuthung, als hätte er etwas von Andern entlehnt und gelernt, entschieden zurückweisen, und daher die Schwierigkeiten, welche der natürlichen Ausbildung Jesu sich in den Weg stellten, in möglichst grellem Lichte malen [6]); sondern, um desto sicherer jedes Empfangen auszuschliefsen, mufste man auf diesem Standpunkte geneigt sein, Jesu eigene Spontaneität in der Art, wie wir sie bei gereiftem Alter in ihm finden, so frühe wie möglich hervortreten zu lassen. Diese Selbstthätigkeit ist eine doppelte: eine theoretische und

5) Darauf beruft sich Schöttgen: Christus rabbinorum summus, in s. horae, 2, S. 890 f.

6) Wie diess z. B. Reinhard thut, in seinem Plan Jesu.

eine praktische. Was jene Seite, die Einsicht und Erkenntnifs, betrifft: so findet sich das Bestreben, diese so frühe wie möglich auf selbstständige Weise in Jesu hervortreten zu lassen, in den zum Theil schon oben angeführten Schilderungen der Apokryphen von der Art, wie Jesus bereits lange vor dem zwölften Jahre seine Lehrer übersehen habe; da er ja nach einem derselben bereits in der Wiege gesprochen, und sich für den Sohn Gottes erklärt haben soll [7]. Aber auch die praktische Seite der höheren Selbstthätigkeit, welche Jesu in späteren Jahren eigen gewesen sein soll, nämlich das Wunderthun, versetzen die apokryphischen Evangelien schon in seine erste Kindheit und Jugend. Mit dem fünften Jahre Jesu eröffnet das *Evangelium Thomae* seine Erzählung von dessen Wunderthaten [8]; und das arabische *Evangelium infantiae* füllt schon die ägyptische Reise mit einer Masse von Mirakeln, welche die Mutter Jesu mittelst der Windeln oder des Waschwassers ihres Kindes verrichtet [9]. Die Wunder, welche nach diesen Apokryphen das Kind und der Knabe Jesus thut, sind theils den N. T. lichen analog: Heilungen und Todtenerweckungen; theils, ganz abweichend von dem in den kanonischen Evangelien herrschenden Typus, höchst widrige Strafwunder, vermöge deren Jeder, der dem Knaben Jesus in irgend etwas entgegen ist, erlahmen oder gar sterben mufs [10]; oder völlig abenteuerliche Stücke, wie die Belebung aus Koth geformter Sperlinge [11] u. dgl.

Das entgegengesetzte Interesse der natürlichen Ansicht von Jesu: seine Erscheinung dem Causalitätsgesetze

7) Evangel. infant. arab. c. 1. S. 60 f. bei Thilo, und die §. 40. angeführten Stellen aus demselben Evangelium und dem Evang. Thomae.

8) cap. 2, S. 278. Thilo.

9) cap. 10 ff.

10) z. B. Evang. Thomae, c. 3 — 5. Evang. infant. arab. c. 46 f.

11) Evang. Thomae, c. 2. Evang. inf. arab. c. 36.

gemäſs aus verwandten früheren und gleichzeitigen zu erklären, und daher seine Abhängigkeit und Receptivität hervorzuheben, hat sich gleichfalls schon frühe, bei jüdischen und heidnischen Gegnern des Christenthums, hervorgethan. Freilich, indem in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeit der ganze geistige Boden bei Heiden wie bei Juden noch ein supranaturalistischer war: so konnte damals der Vorwurf, daſs Jesus seine Einsichten und wunderähnlichen Geschicklichkeiten nicht sich selbst oder Gott, sondern einer Mittheilung von auſsen verdanke, noch nicht die Gestalt annehmen, er habe auf dem gewöhnlichen Wege des Unterrichts natürliche Kunstfertigkeiten und Einsichten von Andern empfangen; sondern es wurde dem Göttlichen und Uebernatürlichen statt des Natürlichen und Menschlichen ein Unnatürliches und Dämonisches entgegengestellt, und Jesu vorgeworfen, daſs er zum Behuf seiner Wunder in seiner Jugend die Zauberei erlernt habe. Diese Beschuldigung lieſs sich am ehesten an die Reise seiner Eltern mit ihm nach Aegypten, in dieses uralte Land der Magie und geheimen Weisheit, knüpfen: und so gewendet finden wir sie wirklich sowohl bei Celsus als im Talmud. Jener läſst einen Juden unter Anderem auch das gegen Jesum vorbringen, er habe sich nach Aegypten um Lohn verdungen, dort habe er sich einige Zauberkünste anzueignen gewuſst, und nach seiner Rückkehr um derselben willen sich prahlerisch für einen Gott ausgegeben [12]. Der Talmud gibt ihm einen jüdischen Synedristen zum Lehrer, läſst ihn mit diesem nach Aegypten reisen, und von da Zauberformeln nach Palästina zurückbringen [13].

12) Orig. c. Cels. 1, 28: καὶ (λέγει) ὅτι οὗτος (ὁ Ἰησοῦς) διὰ πενίαν εἰς Αἴγυπτον μισθαρνήσας, κἀκεῖ δυνάμεών τινων πειραθεὶς, ἐφ' αἷς Αἰγύπτιοι σεμνύνονται, ἐπακῆλθεν, ἐν ταῖς δυνάμεσι μέγα φρονῶν, καὶ διὰ αὐτὰς θεὸν αὑτὸν ἀνηγόρευσε.

13) Sanhedr. f. 107, 2: — *R. Josua f. Perachja et* יש *Alexan-*

Der rein natürliche Gesichtspunkt für die geistige Entwickelung Jesu konnte erst auf dem Boden der neuern Bildung gefafst werden, und hier begründet den Hauptunterschied der Ansichten diefs, ob aus den in jener Zeit gegebenen Bildungsmomenten einseitig nur Eines herausgegriffen, oder mit umfassenderem Sinne von ihrer Gesammtheit ausgegangen wird; ob ferner dieser äufseren Einwirkung gegenüber die innere Begabung und freie Selbstbestimmung Jesu gehörig berücksichtigt wird oder nicht.

Die Grundlage seiner Bildung waren jedenfalls die heiligen Bücher seines Volkes, deren eifriges und tiefeindringendes Studium die in den Evangelien uns aufbehaltenen Reden Jesu beurkunden. Sein messianisches Bewufstsein scheint sich an der Hand namentlich von Jesaia und Daniel entwickelt zu haben; auf geistige Religiosität, auf Erhebung über den gemein-jüdischen Particularismus, wiesen überhaupt die prophetischen Schriften, sammt den Psalmen, bedeutsam hin.

Zunächst liegen sofort unter den damals in der Heimath Jesu gegebenen Bildungsmomenten die drei Secten, in welche das geistige Leben seiner Volksgenossen getheilt war. Scheinen unter diesen die von Jesu später so sehr bestrittenen Pharisäer nur als negatives Bildungsmittel für ihn in Betracht kommen zu können: so ist doch neben ihrem Ueberlieferungswesen und gesetzlichen Pedantismus, ihrer Werkheiligkeit und Heuchelei, wodurch sich Jesus

---

driam Aegypti profecti sunt — — ex illo tempore magiam exercuit, et Israëlitas ad pessima quaevis perduxit. (Ein bedeutender Anachronismus; da dieser Josua Ben Perachja um ein Jahrhundert früher lebte. S. Jost, Geschichte der Isr., 2, S. 80 ff. u. 142 der Anhänge.) Schabbath f. 104, 2: *Traditio est, R. Elieserem dixisse ad viros doctos: annon f. Satdae (i. e. Jesus) magiam ex Aegypto adduxit per incisionem in carne sua factam?* s. Schöttgen, horae, 2, S. 697 ff. Eisenmenger, entdecktes Judenthum, 1, S. 149 f.

von ihnen abgestofsen fühlte, auf der andern Seite nicht aufser Acht zu lassen, dafs ihr Glaube an Engel und Unsterblichkeit, überhaupt ihre gleichmäfsige Anerkennung auch der nachmosaischen Fortentwickelung der jüdischen Religion, ebenso viele Anschliefsungspunkte für Jesum waren. Da jedoch diese Stücke den Pharisäern nur im Gegensatze gegen die Sadducäer eigenthümlich, übrigens aber allen rechtgläubigen Juden mit ihnen gemein waren: so wird es doch bei dem wesentlich negativen Einflusse der pharisäischen Secte auf die Bildung Jesu sein Verbleiben haben. — Da in den Reden Jesu der Gegensatz gegen den Sadducäismus weniger hervortritt; da er vielmehr mit demselben in der Verwerfung der pharisäischen Tradition und Heuchelei zusammentraf: so haben einzelne Gelehrte in dieser Secte eine Schule für ihn finden wollen [14]). Allein die blofs negative Uebereinstimmung gegen die Verirrungen der Pharisäer, eine Uebereinstimmung, welche überdiefs bei Jesu aus ganz anderem Princip, als bei den Sadducäern, kam, wird durch den Gegensatz weit überwogen, welchen ihre religiöse Kälte, ihr Unglaube an Fortdauer und Geisterwelt, mit der Stimmung und Weltanschauung Jesu bildet; dafs aber in den Evangelien die Polemik gegen die Sadducäer zurücktritt, erklärt sich einfach daraus, dafs die Secte selbst an Einflufs auf diejenigen Kreise, mit welchen es Jesus zunächst zu thun hatte, sehr zurückstand, indem sie nur in den höheren Ständen ihre Anhänger hatte [15]).

Nur von Einer der damaligen jüdischen Secten kann ernstlich die Frage entstehen, ob ihr nicht ein bestimmender Einflufs auf die Bildung und das Auftreten Jesu zuzuschreiben sei: von der Secte der Essener [16]). Die Ableitung des Christenthums aus dem Essenismus war im vori-

14) z. B. des Côtes, Schutzschrift für Jesus von Nazaret, S. 128 ff.

15) Neander, L. J. Chr., S. 39 ff.

16) s. Joseph. B. j. 2, 8, 2 — 13. Antiq. 18, 1, 5. Vgl. Philo, quod omnis probus liber u. de vita contemplativa.

ger Stoff gegeben sein, dessenungeachtet der Funke, durch welchen der Genius denselben entzündet, und seine verschiedenen Bestandtheile in Einen, in sich gleichartigen, Guſs verschmelzt, weder an Erklärlichkeit gewinnt, noch an Verdienst verliert? So auch bei Jesu. Mag er die Bildungsmittel seiner Zeit auf's Gründlichste ausgebeutet haben: umfassende Receptivität ist bei groſsen Männern immer die Kehrseite ihrer gewaltigen Selbstthätigkeit; möchte er dem Essenismus und Alexandrinismus, und welchen Schulen und Richtungen sonst noch, weit mehr verdanken, als wir — noch dazu so unsicher — nachzuweisen im Stande sind: zur Umbildung einer Welt reichte keines dieser Elemente auch nur von ferne hin: den hiezu erforderlichen Gährungsstoff konnte er nur aus der Tiefe seines eigenen Geistes nehmen [21]).

Doch von Einer Erscheinung ist noch nicht die Rede gewesen, welche unsre Evangelien in die Entwickelung der Thätigkeit Jesu am bedeutendsten eingreifen lassen: von der des Täufers Johannes. Da nämlich der Wirksamkeit dieses Mannes von den Evangelien erst in Verbindung mit der Taufe und dem öffentlichen Auftreten Jesu gedacht wird: so ist das ihn und sein Verhältniſs zu Jesu Betreffende nicht mehr hier abzuhandeln, sondern mit der Untersuchung darüber der zweite Abschnitt zu eröffnen.

---

21) Vergl. Paulus a. a. O. 1, a, 273 ff.; Planck, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung, 1, S. 84; de Wette, bibl. Dogmat., §. 212; Hase, L. J. §. 38; Winer, bibl. Realw., S. 677 f.; Neander, L. J. Chr., S. 38 ff.

Zweiter Abschnitt.

Die Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu.

Erstes Kapitel.

Das Verhältniss Jesu zum Täufer Johannes.

§. 43.

Chronologisches Verhältniss zwischen Johannes und Jesus.

Von dem Auftritte des Täufers Johannes, dessen sämmtliche Evangelien gedenken, geben uns das zweite und vierte keine Zeitbestimmung; das erste eine ungenaue; das dritte eine, wie es scheint, sehr präcise.

Nach Matth. 3, 1. tritt Johannes als Bufsprediger auf ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, das hiefse, wenn man es mit dieser Rückweisung auf das zuletzt Erzählte (2, 23.) streng nehmen wollte: um die Zeit, als Jesu Eltern sich in Nazaret ansiedelten; wo Jesus noch ein Kind war. Wenn nun im Folgenden berichtet wird, wie Jesus, um sich taufen zu lassen, zu Johannes gekommen sei: so müfste man hienach zwischen dem ersten Auftritte des Täufers, der in die Kindheit Jesu fiele, und dem Zeitpunkt, in welchem er Jesum taufte, eine Reihe von Jahren einschieben, während welcher Jesus so weit herangereift sein müfste, um an der johanneischen Taufe Theil nehmen zu können. Aber die Schilderung der Person und Wirksamkeit des Täufers bei Matthäus ist so kurz, es wird ihm so wenig eine selbstständige, so ganz nur eine auf Jesum hinzielende Wirksamkeit zugeschrieben: dafs es gewifs nicht im Sinne des Evangelisten ist, denselben eine lange Reihe von Jahren für sich wirken zu lassen; sondern

seine Meinung geht unstreitig dahin, die kurze Wirksamkeit des Täufers habe frühzeitig ihr Ziel darin gefunden, dafs Jesus sich von ihm taufen liefs. Haben wir auf diese Weise nicht zwischen den Auftritt des Täufers und die Taufe Jesu, also zwischen V. 12. und 13. des dritten Kap. bei Matthäus, die lange Zwischenzeit hineinzudenken, welche wir hier in jedem Falle nöthig haben: so bleibt nichts übrig, als sie zwischen dem Schlusse des zweiten und dem Anfange des dritten Kapitels, d. h. zwischen der Ansiedelung der Eltern Jesu in Nazaret und dem Auftritte des Täufers einzuschalten. Mag man nun zu diesem Ende mit Paulus voraussetzen, Matthäus rücke hier ein Stück aus einer Diegese über den Täufer ein, in welcher von dessen, seinem öffentlichen Auftritt unmittelbar vorangegangenem Leben Manches berichtet, und dann mit vollem Rechte durch ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις fortgefahren war, welche Verbindungsformel nun Matthäus, ob er gleich das, worauf sie sich bezog, weggelassen, dennoch beibehalten habe [1]; oder mag man mit Süskind die Worte als Hinweisung auf die Zeit nicht der Ansiedelung, sondern des fortgesetzten Aufenthalts Jesu zu Nazaret fassen [2]; oder besser das ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, wie das entsprechende hebräische בַּיָּמִים הַהֵם z. B. 2. Mos. 2, 11. wahrscheinlich zu erklären ist, zwar auf den Zeitpunkt der Ansiedelung in Nazaret, aber in der Art beziehen, dafs etwas gegen dreifsig Jahre nachher Eingetretenes immer noch im weiteren Sinne geschehen in jenen Tagen heifsen kann [3]: in keinem Falle erfahren wir aus Matthäus über die Zeit des Auftritts von Johannes mehr, als das ganz Unbestimmte, dafs derselbe

1) Exeget. Handb., 1, a, S. 46. Ihm stimmt auch Schneckenburger bei, über den Ursprung des ersten kanon. Evang., S. 30.

2) Vermischte Aufsätze, S. 76 ff. Vgl. dagegen Schneckenburger, a. a. O.

3) de Wette u. Fritzsche z. d. St.

in der Periode zwischen der Kindheit und dem Mannesalter Jesu erfolgt sei.

Lukas gibt eine vielfache Zeitbestimmung für den Auftritt des Täufers, indem er denselben in die Verwaltungszeit des Pilatus in Judäa; in die Regierung des Herodes (Antipas), des Philippus und des Lysanias in den übrigen Theilen Palästina's; in die Hohepriesterschaft des Annas und Kaiphas; bestimmt aber in das 15te Regierungsjahr des Tiberius verlegt, welches, vom Tode des Augustus an gerechnet, dem Jahr 28—29 unsrer *aera* entspricht[4]) (3, 1. 2.). Mit dieser letzteren, genauesten Zeitangabe stimmen alle die vorhergegangenen minder genauen (auch die, dafs neben Kaiphas noch Annas als Hohepriester genannt wird, sobald man den eigenthümlichen Einflufs erwägt, welchen nach Joh. 18, 13., A. G. 4, 6. jener gewesene Hohepriester auch nach seiner Absetzung, besonders seit dem Amtsantritte seines Schwiegersohns Kaiphas, beibehielt) zusammen: mit Ausnahme der Angabe über den Lysanias, welcher dem Antipas und Philippus als gleichzeitiger Tetrarch von Abilene zur Seite gesetzt ist. Zwar spricht auch Josephus von einer Ἄβιλα ἡ Λυσανίου und führt einen Lysanias als Herrscher von Chalcis am Libanon, in dessen Nähe auch das Gebiet von Abila zu suchen ist, auf, der also ohne Zweifel auch der Beherrscher des letzteren war: aber dieser Lysanias war bereits 34 Jahre vor Christi Geburt auf Anstiften der Kleopatra ermordet worden, und eines andern Lysanias erwähnt weder Josephus, noch sonst ein Schriftsteller über jene Zeit[5]). Die

---

4) s. Paulus a. a. O. S. 336.

5) Ich stelle alle von Lysanias und seinem Gebiete handelnden Stellen des Josephus sammt den Parallelen aus Dio Cassius hier zusammen. Antiq. 13, 16, 3. 14, 3, 2. 7, 8. — Antiq. 15, 4, 1. B. j. 1, 13, 1 (Dio Cass. 49, 32). — Antiq. 15, 10, 1—3. B. j. 1, 20, 4 (Dio Cass. 54, 9). — Antiq. 17, 11, 4.

Herrschaft jenes Lysanias fiele also nicht nur mehr als 60 Jahre früher als das 15te Jahr des Tiberius, sondern auch über die andern von Lukas mit diesem zusammengestellten weiteren Perioden um Vieles hinaus. Man hat daher angenommen, Lukas spreche hier von einem Nachkommen jenes früheren, einem jüngeren Lysanias, welcher unter Tiberius jene Landschaft besessen habe, von Josephus aber, seiner minderen Berühmtheit wegen, nicht erwähnt werde [6]. Nun läfst sich zwar freilich nicht beweisen, was Süskind zur Widerlegung dieser Deutung verlangt, dafs Josephus des jüngeren Lysanias nothwendig hätte erwähnen müssen, wenn ein solcher existirt hätte; aber doch, dafs er mehr als Eine Veranlassung dazu hatte, hat Paulus genügend aufgezeigt. Namentlich da er noch in Bezug auf die Zeiten des ersten und zweiten Agrippa Abila als ἡ Λυσανίου bezeichnet, so mufste er doch hiedurch daran erinnert werden, dafs er des zweiten Lysanias, von welchem, als dem späteren Regenten, das Land um jene Zeit zunächst diesen Beinamen gehabt haben müfste, gar nicht erwähnt, sondern nur von dem ersten erzählt hatte [7].

B. j. 2, 6, 3. — Antiq. 18, 6, 10. B. j. 2, 9, 6 (Dio Cass. 59, 8). — Antiq. 19, 5, 1. B. j. 2, 11, 5. — Antiq. 20, 5, 2. 7, 1. B. j. 2, 12, 8.

6) Süskind, vermischte Aufsätze, S. 15 ff. 93 ff.

7) Tholuck meint „ein vollkommen entsprechendes Exempel" bei Tacitus gefunden zu haben. Da dieser Annal. 2, 42 (im Jahr Chr. 17) einen Cappadocierkönig Archelaus sterben lasse, und doch Annal. 6, 41 (36 n. Chr.) wieder eines Cappadociers Archelaus als Herrschers der Cliten gedenke: so müsse auch hier „dieselbe historische Conjectur" gemacht werden, nämlich dass es zwei Cappadocier Archelaus gegeben habe (S. 203 f.). Allein das ist gar keine Conjectur, sondern ein klares historisches Datum, wenn derselbe Geschichtschreiber, nachdem er den Tod eines Mannes gemeldet, später einen ihm gleichnamigen, noch dazu in anderer Stellung, auftreten lässt, dass

Ist demnach der zweite Lysanias nichts anderes als eine historische Fiction: so ist freilich das, was man statt desselben in Vorschlag gebracht hat [8]), auch nicht weiter als eine philologische. Denn wenn vorhergegangen war: *Φιλίππου — τετραρχοῦντος τῆς Ἰτουραίας κ. τ. λ.*, und es folgt nun: *καὶ Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς τετραρχοῦντος*: so kann diefs unmöglich so verstanden werden, als hätte eben jener Philippus auch über das Abilene des Lysanias geherrscht. Denn in diesem Falle durfte das *τετραρχοῦντος* nicht wiederholt [9]), und mufste *τῆς* vor *Λυσανίου* gestellt werden, wenn der Verfasser nicht mifsverstanden sein wollte. Es bleibt daher nichts übrig, als die Annahme, der Verfasser selbst habe sich geirrt, und aus dem Umstande, dafs auch in späteren Zeiten noch Abilene von dem letzten Herrscher der früheren Dynastie *ἡ Λυσανίου* subenannt war, den Schlufs gezogen, dafs es auch damals noch einen Herrscher dieses Namens gehabt habe; während es doch entweder unter Philippus, oder unmittelbar unter den Römern stand [10]).

---

es folglich zwei solche Personen gegeben hat; ganz anders, wenn, wie bei'm Lysanias, zwei verschiedene Schriftsteller, jeder nur Einen, aber in verschiedener Zeit, haben: wobei die Verdoppelung der Person dann allerdings eine Conjectur, aber eine um so weniger historische, ist, je unwahrscheinlicher es sich zeigt, dass der eine von beiden Schriftstellern von dem zweiten Manne gleichen Namens, wenn es einen solchen gab, geschwiegen haben würde.

8) Michaelis, Paulus z. d. St.; Schneckenburger, in Ullmann's und Umbreit's Studien, 1833, 4. Heft, S. 1056 ff.; Tholuck, S. 201 ff.

9) Denn auf die Auctorität eines einzigen Codex hin mit Schneckenburger u. A. das zweite *τετραρχοῦντος* zu streichen, ist doch eine zu offenbare Gewaltsamkeit.

10) Vergl. mit dieser Ansicht Allgem. Lit. Ztg., 1803, No. 344. S. 552; de Wette, exeg. Handb. z. d. St.

Die chronologische Angabe unserer Stelle betrifft zunächst nur den Täufer Johannes; wo Lukas später (V. 21. ff.) auf Jesum zu reden kommt, vermifst man eine ähnliche. Von ihm wird blofs das ungefähre Alter (ὡς ἐτῶν τριάκοντα) bei seinem Auftritt (ἀρχόμενος) angegeben, der Zeitpunkt aber verschwiegen; so wie umgekehrt für Johannes die Altersangabe fehlt. Ist also gleich Johannes im funfzehnten Jahre des Tiberius aufgetreten, so können wir, scheint es, daraus doch nichts für die Zeit des Auftritts Jesu abnehmen, da ja nirgends gesagt ist, wie kurz oder lange nachdem Johannes zu taufen angefangen, Jesus zu ihm an den Jordan gekommen sei; ebenso, wenn wir gleich wissen, dafs Jesus bei seiner Taufe ungefähr 30 Jahre zählte, so erfahren wir dadurch nicht, wie alt Johannes war, da er seine Wirksamkeit als Täufer begann. Freilich, wenn wir uns an Luc. 1, 26. erinnern, wonach Johannes gerade ein halbes Jahr älter als Jesus war, und wenn wir das Datum zu Hülfe nehmen, dafs vor dem dreifsigsten Jahre die jüdische Sitte ein öffentliches Auftreten nicht wohl erlaubt habe: so könnte der Täufer nur ein halbes Jahr vor Jesu Ankunft am Jordan aufgetreten sein, da er nur so lange vor ihm das hiezu nothwendige Alter erreicht hätte. Allein vor dem angegebenen Lebensjahre öffentlich aufzutreten, verbot wenigstens kein ausdrückliches Gesetz, und ob von den Priestern und Leviten, welchen jenes Jahr als Anfang des ordentlichen Dienstes bestimmt war (4. Mos. 4, 3. 47., vergl. übrigens 2. Chron. 31, 17., wo das zwanzigste genannt ist), ein Schlufs auf die freiere Wirksamkeit eines Propheten gelte, hat man mit Recht in Frage gestellt [11]. Diefs also würde nicht hindern, auch das angegebene Altersverhältnifs vorausgesetzt, doch den Auftritt des Täufers dem von Jesu um ein Ziemliches vorangehen zu las-

11) s Paulus, S. 294.

sen. Indeſs schwerlich im Sinne des Evangelisten. Denn daſs dieser den Auftritt des Vorläufers zwar so übersorgfältig bestimmt haben sollte, den des Messias selbst aber unbestimmt gelassen, das wäre doch gar zu ungeschickt [12]), und wir können kaum anders, als ihm die Absicht unterlegen, durch seine Angaben für den Auftritt des Täufers auch die Zeit des Auftritts Jesu mitzubestimmen. Dieſs trifft aber nur dann zu, wenn er annahm, daſs sehr bald nach dem Auftreten des Johannes Jesus zu ihm an den Jordan gekommen sei, und sofort selbst auch zu lehren angefangen habe [13]). Denn daſs jene Zeitbestimmung ursprünglich nur den Anfang eines von Lukas eingerückten Aufsatzes über den Täufer ausgemacht haben sollte, ist deſswegen wenig wahrscheinlich, weil solche chronologische Akribie eher dem παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς und demjenigen ähnlich sieht, der auch die Zeit von Jesu Geburt auf entsprechende Weise zu bestimmen gesucht hatte.

Eine so kurze Dauer der Wirksamkeit des Täufers aber hat man neuerlich unwahrscheinlich gefunden; da er doch eine beträchtliche Anzahl Jünger (Joh. 4, 1.), und zwar nicht bloſs solche, die sich nur von ihm taufen lieſsen, sondern auch von ihm besonders gebildete Schüler (Luc. 11, 1.), hatte, und eine eigene Partei von Anhängern hinterlieſs (A. G. 18, 25. 19, 3.): was schwerlich das Werk von wenigen Monaten habe sein können. Es muſste doch, wurde bemerkt, erst einige Zeit hingehen, bis der Täufer so bekannt wurde, daſs die Leute die Reise zu ihm in die Wüste unternahmen; es bedurfte Zeit, seine Lehre zu fassen, und Zeit, daſs sich dieselbe, zumal sie gegen die gangbaren jüdischen Begriffe verstieſs, erst Ein-

12) s. Schleiermacher, über den Lukas, S. 62.

13) Dieser Ansicht war auch Bengel, Ordo temporum, S. 204 f. ed. 2.

gang verschaffen und sich festsetzen konnte; überhaupt, das hohe und dauernde Ansehen, in welches sich Johannes nach Josephus [14]), wie nach den Evangelien (Matth. 14, 2. 21, 26.), bei seiner Nation gesetzt hatte, liefs sich nicht wohl in so kurzer Zeit erwerben [15]).

Wir lassen das Recht oder Unrecht dieser Forderung einer längeren Zeit für die Wirksamkeit des Täufers noch einen Augenblick unentschieden, und sehen erst nach, ob unsere Evangelien dieselbe nicht vielleicht dadurch befriedigen, dafs sie, was vorne fehlt, hinten ansetzen, und den Täufer nach dem Auftritt Jesu desto länger noch fortwirken lassen? Allein auch eine Verlängerung der Wirksamkeit des Täufers nach dieser Seite ist wenigstens in den zwei ersten Evangelien nicht zu finden. Denn nicht nur berichten diese nach Jesu Taufe über Johannes nichts mehr, aufser jener Sendung zweier Jünger (Matth. 11.), die schon aus dem Gefängnifs erfolgt; sondern es lautet Matth. 4, 12. Marc. 1, 14. ganz so, als ob während oder kurz nach dem vierzigtägigen Aufenthalte Jesu in der Wüste der Täufer gefangen genommen worden, und in Folge dessen Jesus nach Galiläa gegangen wäre, um daselbst öffentlich aufzutreten. Lukas freilich (4, 14.) erwähnt der Gefangennehmung des Täufers nicht als der Veranlassung von Jesu Auftreten in Galiläa, und von der Sendung der zwei Johannisjünger scheint er sich vorzustellen, sie sei noch während der freien Wirksamkeit des Täufers erfolgt (7, 18. ff.); noch bestimmter spricht sich das vierte Evangelium gegen die Vorstellung aus, als wäre Johannes so bald nach Jesu Taufe gefangen gesetzt worden, indem es 3, 24. ausdrücklich bemerkt, dafs noch nach dem ersten von Jesu während seines öffentlichen Lebens besuchten Pascha Johannes in freier

14) Antiq. 18, 5, 2.

15) So Cludius, über die Zeit und Lebensdauer Johannis und Jesu. In Henke's Museum, 2, 3, 502ff.

Wirksamkeit gestanden habe. Allein theils kann dieses Fortwirken des Täufers nach Jesu Auftritt doch nicht sehr lange mehr gedauert haben, da er geraume Zeit vor Jesu hingerichtet worden zu sein scheint (Luc. 9, 9. Matth. 14, 1. ff. Marc. 14, 16.); theils kann, wenn man den Einfluſs des Täufers und die Fortdauer seiner Schule nur aus einer länger dauernden Wirksamkeit begreifen zu können glaubt, die Verlängerung nicht viel helfen, die man derselben nach dem Auftritte Jesu zugesteht, durch welchen Johannes so sehr verdunkelt wurde (Joh. 3, 26. ff. 4, 1.).

So bliebe nur noch der Ausweg übrig, zwischen der Taufe Jesu und seinem öffentlichen Auftritt zu unterscheiden, und zu sagen: er ist zwar schon nach dem ersten Halbjahre der Wirksamkeit des Johannes von dessen Rufe so angezogen worden, daſs er sich seiner Taufe unterwarf; aber von da an hat er sich noch längere Zeit entweder im Gefolge desselben, oder wieder zu Hause in der Zurückgezogenheit aufgehalten, und ist erst geraume Zeit später selbstständig hervorgetreten. So würden wir einerseits den gröſseren Zeitraum, welchen Johannes vor dem Auftritt Jesu und unverdunkelt von diesem gewirkt haben soll, gewinnen, und doch hätten unsere Evangelien Recht, wenn sie die Taufe Jesu scheinbar so bald nach dem Auftritte des Täufers erfolgen lassen. Allein die Annahme einer solchen längeren Zwischenzeit zwischen der Taufe Jesu und seinem öffentlichen Auftritt ist den N. T. lichen Schriftstellern am allermeisten fremd. Denn seine Taufe betrachten sie, wie aus dem Herabkommen des Geistes und der Himmelsstimme erhellt, als Einweihung Jesu zu seinem messianischen Berufe; die einzige Pause, welche sie nach derselben noch eintreten lassen, ist das sechswöchige Fasten in der Wüste; nach diesem aber tritt Jesus, dem Lukas zufolge unmittelbar (4, 14.), dem Matthäus und Markus zufolge, nachdem der Täufer, wahrscheinlich übrigens in der Zwischen-

zeit, in das Gefängniſs gesetzt war, in Galiläa auf. Besonders aber indem Lukas 3, 23. die Taufe Jesu (der wahrscheinlichsten Auslegung zufolge) als ein ἄρχεσθαι, seinen Amtsantritt, bezeichnet, und A. G. 1, 22. Jesum von dem βάπτισμα Ἰωάννου an mit seinen Jüngern verkehren läſst: so hat er augenscheinlich Jesu Taufe durch Johannes und seinen öffentlichen Auftritt als Eines und dasselbe, und durch keine Zwischenzeit (auſser jenen 6 Wochen) getrennt, sich vorgestellt.

Wenn somit den beiden Annahmen, zu welchen wir, um für die bedeutende Wirksamkeit des Täufers Raum zu gewinnen, geneigt sein müssen, daſs Jesus entweder später zu seiner Taufe sich begeben, oder daſs er noch längere Zeit, nachdem er getauft war, seinen öffentlichen Auftritt verzögert habe, die evangelische Darstellung entschieden in den Weg tritt: so zeigt sich freilich auf der andern Seite leicht, wie die N. T. lichen Schriftsteller auch ohne historische Gründe zu einer solchen Darstellung veranlaſst sein konnten. War einmal, wie es in der ersten Christengemeinde geschah (A. G. 19, 4.), der Täufer nicht mehr als eine Erscheinung für sich, sondern als eine, nur zur Vorbereitung auf Christum dienende, gefaſst: so verweilte die Vorstellung nicht mehr bei der Wirksamkeit des bloſsen Vorläufers, sondern eilte zu derjenigen Erscheinung fort, welche er vorbereiten sollte. Noch offenbarer ist das Interesse, welches auch ohne geschichtlichen Grund die urchristliche Tradition dafür haben muſste, zwischen der Taufe Jesu und seinem öffentlichen Auftritt jede Zwischenzeit auszuschlieſsen. Denn daſs durch die Taufe Jesus sich an Johannes angeschlossen und sofort noch längere Zeit in diesem Verhältnisse gelebt habe, dieſs anzunehmen, widersprach dem religiösen Interesse der neuen Gemeinde, welches einen, nicht von Menschen, sondern von Gott belehrten Stifter derselben verlangte; weſswegen, auch wenn es sich wirklich auf jene Weise verhalten hätte, dennoch

gewiſs frühzeitig der Sache diese andre Wendung gegeben worden wäre, welcher zufolge die Taufe Jesu durch Johannes nicht seinen Eintritt in die um diesen sich bildende Gesellschaft, sondern nur seine Einweihung zum selbstständigen Auftritt bezeichnete.

Allein einen von diesen Auswegen einzuschlagen, sind wir nur dann genöthigt, wenn es wirklich an dem ist, daſs die eingreifende Bedeutung, welche der Täufer für Mit- und Nachwelt gewann, sich schlechterdings nur dann erklären läſst, wenn er länger, als nur etwa ein halbes Jahr, in öffentlicher Wirksamkeit gestanden hat. Dieſs läſst sich nun aber nicht beweisen. Der Geist hält sich in seinen Wirkungen nicht immer an das Zeitmaſs, und namentlich wo durch die ganze Entwickelung eines Volks und seiner Zustände viel brennbarer Stoff sich angehäuft hat, da kann der hineingeworfene Funke schnell einen weitumgreifenden Brand entzünden [16]). Bleibt es somit zwar immer möglich, daſs Johannes auch in kürzester Zeit das gewirkt haben könnte, was er gewirkt hat: so reicht doch hier wiederum die evangelische Darstellung nicht hin, diese Möglichkeit zur geschichtlichen Gewiſsheit zu erheben, da von dieser Darstellung selbst eine unhistorische Entstehung sich als möglich gezeigt hat; so daſs mithin die Kritik sich für keine Seite entscheiden darf, zufrieden, die Unsicherheit dieses Punktes zum Bewuſstsein gebracht zu haben.

Nicht anders steht es auch mit einem andern Punkte, der uns hier wieder in Erinnerung kommen muſs: dem Altersverhältniſs zwischen Johannes und Jesus. Von der so eben besprochenen Voraussetzung aus, daſs der Täufer mehrere Jahre vor Jesus öffentlich aufgetreten sei, hat man es unwahrscheinlich gefunden, daſs er nur um ein halbes Jahr älter gewesen, mithin, wenn Jesus beiläufig im dreiſsigsten Jahre auftrat, noch in den Zwanzigen

16) Vgl. Hoffmann, S. 284; Neander, S. 83. Anm.

sollte hervorgetreten sein. Allein, auch abgesehen von demjenigen, was vorhin gegen die Sicherheit der Voraussetzung eines viel früheren Auftritts des Täufers bemerkt worden ist: so läſst sich weder beweisen, daſs ein so jugendlicher Buſsprediger nicht hätte Eindruck machen und für einen Propheten aus der alten Zeit, einen Elias, gehalten werden können [17]; noch darf der um ein Ziemliches früher zu öffentlicher Wirksamkeit Gelangte schon deſshalb als um ebensoviel älter vorausgesetzt werden, da er oft sogar der Jüngere ist. Aber wieder wie oben; da die Angabe Luc. 1, 26., der Täufer sei um sechs Monate älter als Jesus gewesen, sich als bloſs mythisch gezeigt hat: so bleibt es zwar immer möglich, daſs er vielleicht gerade so alt, aber ebenso möglich, daſs er älter oder auch jünger war.

§. 44.

Auftritt und Absicht des Täufers. Sein persönliches Verhältniss zu Jesu.

Johannes, wie unsere Quellen andeuten, ein Nasiräer (Matth. 3, 4. 9, 14. 11, 18. Luc. 1, 15.), wie manche Theologen vermuthet haben [1], auch mit Essenern im Zusammenhang, wurde nach der Angabe des Lukas (3, 2.) durch ein an ihn in der Wüste ergangenes ῥῆμα θεοῦ aufgefordert, öffentlich hervorzutreten. Da wir hier in keinem Falle mehr die eigne Erklärung des Täufers vor uns haben, so ist das Dilemma, wie es Paulus stellt, man könne nicht wissen, ob sich Johannes selbst eine äuſsere oder innere Thatsache als Aufforderung Gottes gedeutet, oder ob ein Anderer ihn so aufgerufen habe, nicht voll-

---

17) Cludius, a. a. O.

1) Staeudlin, Geschichte der Sittenlehre Jesu, 1, S. 580. Paulus, exeg. Handb., 1, a, S. 136. Vgl. auch Creuzer, Symbolik, 4, S. 413 ff.

ständig, und es mufs als dritte Möglichkeit hinzugesetzt werden, dafs vielleicht seine Anhänger die Berufung ihres Lehrers durch jenen an die alten Propheten erinnernden Ausdruck verherrlicht haben.

Während es nach der Darstellung des Lukas scheint, als wäre nur der göttliche Ruf an den Täufer ἐν τῇ ἐρήμῳ ergangen, zum Behufe des Lehrens und Taufens aber habe er sich von da in die περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου begeben (V. 3.): macht Matthäus (3, 1 ff.) die jüdische Wüste selbst zum Schauplatze der Predigt und Taufe des Johannes; wie wenn der Jordan, in welchem er taufte, durch jene Wüste geflossen wäre. Nun flofs dieser zwar nach Josephus vor seinem Einfall in das todte Meer allerdings durch πολλὴν ἐρημίαν [2]), was aber nicht die eigentliche Wüste Juda war, welche weiter südlich lag. Defswegen hat man hier einen Fehler des ersten Evangelisten finden wollen, welcher, verführt durch die Beziehung der Weissagung: φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, auf den, aus der ἔρημος τῆς Ἰουδαίας stammenden Johannes, auch seine Thätigkeit als Bufsprediger und Täufer dorthin verlegt habe, deren Schauplatz doch das blühende Jordanthal gewesen sei [3]). Sieht man indefs im Lukasevangelium weiter vorwärts: so verschwindet der Schein, als liefse dasselbe den Johannes nach erhaltenem Rufe die Wüste verlassen; da unten, bei der Gesandtschaft des Täufers, auch Lukas Jesum in Bezug auf denselben fragen läfst: τί ἐξεληλύθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; (7, 24.) Da nun die Jordanaue in der Nähe des todten Meeres, wohin die Wirksamkeit des Täufers zu setzen ist, den schmalen Uferrand ausgenommen, wirklich eine dürre Ebene war [4]): so bliebe nur das etwa ein dem

2) Bell. jud. 3, 10, 7.

3) Schneckenburger, über den Ursprung u. s. f., S. 38 f.

4) s. ausser der angef. Stelle des Josephus, Winer, bibl. Realwörterbuch, 1, S. 708.

Matthäus eigenthümlicher Irrthum, dafs er diese Wüste als die ἔρημος τῆς Ἰουδαίας bezeichnet; wenn man nicht anders entweder annehmen will, Johannes habe sich, als er von der Bufspredigt zur Taufe schritt, aus der jüdischen Wüste an das Jordanufer hinaufgezogen [5], oder, der öde Strich am Jordan sei als Fortsetzung der judäischen Wüste gleichfalls noch mit diesem Namen bezeichnet worden [6].

Die Taufe des Johannes, schwerlich aus der, ohne Zweifel erst nachchristlichen, Proselytentaufe [7], eher in Analogie mit den religiösen Lustrationen entstanden, wie sie auch unter den Juden, vorzüglich bei den Essenern, eingeführt waren, gründete sich, wie es scheint, hauptsächlich auf die bildlichen Aeufserungen mehrerer Propheten, die in der Folge eigentlich verstanden wurden: nach welchen Gott von dem israelitischen Volke, wenn es wieder zu Gnaden angenommen werden wolle, ein Baden und Abwaschen seiner Unreinigkeit verlangt, und es selbst mit Wasser zu reinigen verspricht (Jes. 1, 16. Ezech. 36, 25. vergl. Jerem. 2, 22.). Nimmt man dazu die jüdische Vorstellung, dafs der Messias mit seinem Reiche nicht eher erscheinen werde, als wenn die Israeliten Bufse thun [8]: so sieht man, wie leicht die Combination gemacht werden konnte, dafs also eine, die Besserung und Sündenvergebung symbolisch darstellende Abwaschung der Ankunft des Messias vorangehen müsse.

Ueber die Bedeutung der Taufe des Johannes scheinen die Berichte vorerst nicht ganz einstimmig. Alle zwar

---

5) Winer, a. a. O., S. 691; Neander, L. J. Chr., S. 52.

6) Paulus, a. a. O., S. 301.

7) s. die Schrift von Schnecckenburger, über das Alter der jüdischen Proselytentaufe.

8) Sanhedr. f. 97, 2: *R. Elieser dixit: si Israëlitae poenitentiam agunt, tunc per Goëlem liberantur; sin vero, non liberantur.* Bei Schöttgen, horac, 2, S. 780 ff.

kommen darin überein, dafs die μετάνοια ein wesentliches Erfordernifs bei derselben gewesen sei; denn auch was Josephus vom Täufer sagt, er habe die Juden ermahnt, ἀρετὴν ἐπασκοῦντας, καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένους βαπτισμῷ συνιέναι [9]), ist doch, nur gräcisirt, das Nämliche. Nun aber verbinden Lukas (3, 3.) und Markus (1, 4.) mit der Bezeichnung der Johannistaufe als βάπτισμα μετανοίας den Zusatz: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν; diesen hat Matthäus hier zwar nicht, doch bezeichnet auch er, wie Markus, diejenigen, welche sich taufen liefsen, zugleich als ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν (3, 6.); Josephus dagegen scheint geradezu zu widersprechen, wenn er als die Meinung des Täufers die angibt: ἔτω γὰρ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ (τῷ θεῷ) φανεῖσθαι, μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης. Und hier könnte man nun das auffassen, dafs das εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν nach A. G. 2, 38. u. a. St. eine gewöhnliche Bezeichnung der christlichen Taufe war, und daher vielleicht auch auf die johanneische unhistorisch übergetragen sein möchte [10]). Indessen, da schon in der angeführten Stelle aus Ezechiel die Abwaschung nicht blofs Besserung, sondern auch Sündenvergebung versinnlichte: so steht die Angabe der Evangelisten auf gutem Grunde. Ueberdiefs stimmen die Worte des Josephus, genauer angesehen, mit dem evangelischen Berichte wohl zusammen. Die Verfehlungen, um deren Abwaschung es sich hier nicht handeln sollte, sind die levitischen Verunreinigungen, welche dem Gesetze gemäfs durch Waschungen zu tilgen waren (3. Mos. 14, 8 f. 15, 5. 13.

9) Antiq. 18, 5, 2. — Osiander gibt dem Täufer das gefährliche Lob, er habe „die Axt an die sittliche Wurzel des Lebens gelegt" (S. 132).

10) Vergl. de Wette, exeg. Handb., 1, 2, S. 30.

18. 21. 27. 17, 16. 23, 6. u. a. St.): diesen Waschungen, denen man eine von der Gesinnung unabhängige Reinigungskraft zuzuschreiben gewohnt war, wollte Johannes seine Taufe als ein sittlich-religiöses Institut entgegensetzen [11]).

Ein weiterer Unterschied tritt in Bezug auf das Verhältnifs hervor, in welches die verschiedenen Nachrichten über Johannes seine Taufe zu der βασιλεία τῶν οὐρανῶν stellen. Nach Matthäus war der kurze Inhalt der Aufforderung, welche er mit der Taufe verband, der: μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (3, 2.); nach Lukas spricht der Täufer anfänglich nur von μετάνοια und ἄφεσις ἁμαρτιῶν, aber von keinem Himmelreich, und erst die Vermuthung des Volkes, er möchte vielleicht selbst der Messias sein, veranlafst ihn, auf diesen, als nach ihm kommenden, hinzuweisen (3, 15 ff.); bei Josephus aber findet sich von einer Beziehung der Thätigkeit des Täufers auf die messianische Idee gar nichts. Auch hier jedoch darf man aus der Abweichung der Berichte nicht schliefsen, der Täufer selbst habe sich in kein Verhältnifs zum messianischen Reiche gestellt, und erst die christliche Sage habe ihm diefs zugeschrieben. Denn seine Taufe selbst ist, sofern man die Ableitung aus der Proselytentaufe von der Hand weist, nicht recht erklärlich, wenn man nicht an die oben erwähnte sühnende Lustration des Volkes denken darf, welche in der messianischen Zeit erwartet wurde. Dafs aber Josephus die messianische Beziehung der Sache zurückstellt, stimmt ganz mit seiner sonstigen Praxis überein, welche sich namentlich aus der Rücksicht auf das Verhältnifs seines Volks zu den Römern erklärt; überdiefs liegt in dem Ausdrucke: βαπτισμῷ σιωπέναι, welchen er gebraucht, in dem συγρέφεσθαι der Leute und der

11) So Paulus, a. a. O. S. 314 und 361. Anm.; Neander, L. J. Chr., S. 50 f. Anm.

Furcht des Antipas vor einer durch Johannes zu bewirkenden ἀπόστασις, wovon Josephus weiterhin spricht, ganz die Andeutung einer solchen religiös-politischen Vereinigung, wie sie durch messianische Hoffnungen gebildet werden mochte.

Wie der Täufer so bestimmt erklären konnte, daſs wirklich das Messiasreich nun vor der Thüre sei, darüber könnte man sich verwundern, und, nicht beruhigt durch die Verweisung des Lukas auf eine göttliche Aufforderung und Offenbarung, der Vermuthung nachgeben, daſs vielleicht der christliche Erzähler aus dem späteren Erfolg heraus, da ja sofort wirklich derjenige auftrat, welchen er für den Messias hielt, der Rede des Täufers eine Bestimmtheit gegeben habe, welche ursprünglich nicht in derselben lag; indem dieser nämlich, ganz angemessen der oben angeführten jüdischen Vorstellung, nur gesagt haben könnte: μετανοεῖτε, ἵνα ἔλθῃ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, und erst die spätere Darstellung hätte statt des ἵνα γὰρ gesetzt. Doch dieser Annahme bedarf es nicht; leicht konnte ja das erregbare Gemüth des Johannes in den damaligen bewegten Zeiten Merkmale zu entdecken glauben, welche ihm die Nähe des messianischen Reichs zu verbürgen schienen: und wie nahe es sei, das lieſs er ja vorerst noch unbestimmt.

Den Eintritt der βασιλεία τῶν οὐρανῶν knüpfte Johannes unsern Evangelien zufolge an ein messianisches Individuum, welchem er, zum Unterschiede von seiner Wassertaufe, ein βαπτίζειν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ zuschrieb (Matth. 3, 11. parallel.): da ja die Ausgieſsung des heiligen Geistes für einen Hauptzug der messianischen Zeiten galt (Joël 3, 1—5. A. G. 2, 16 ff.); von welchem er ferner eine, mit dem Worfeln des Getreides vergleichbare Sichtung des Volkes erwartete (vielleicht gehört auch das Feuer, als verzehrendes, auf diese Seite): was schon die Propheten, wenn gleich unter andern Bildern, für die mes-

sianische Zeit vorhergesagt hatten (Zachar. 13, 9. Malach. 3, 2. 3.). Hier stellen nun die Synoptiker die Sache so, als ob der Täufer unter diesem messianischen Individuum bestimmt schon Jesum von Nazaret verstanden hätte. Nach Lukas waren ja die Mütter der beiden Männer verwandt und von dem künftigen Verhältnifs ihrer Söhne unterrichtet; schon in Mutterleibe hatte sich der Täufer Jesu entgegenbewegt: und es ist daher, wie hier die Sache eingeleitet ist, vorauszusetzen, dafs beide schon frühzeitig sich in ihrem, durch himmlische Mittheilung vorherbestimmten, Verhältnisse kennen gelernt und anerkannt haben. Matthäus zwar berichtet über solche Familienverbindungen zwischen Johannes und Jesus nichts; doch legt er, wie sich Jesus taufen lassen will, dem Johannes Ausdrücke in den Mund, welche eine frühere Bekanntschaft beider vorauszusetzen scheinen. Denn sein Befremden äufsern, dafs Jesus zu ihm komme, da doch er vielmehr nöthig hätte, von ihm getauft zu werden, diefs konnte Johannes nicht, wenn ihm Jesus nicht entweder früher schon bekannt gewesen, oder im Augenblicke durch eine Offenbarung bekannt gemacht worden war: wovon das Letztere durch nichts angedeutet ist; das sichtbare und hörbare Zeichen der Messianität Jesu wenigstens erfolgt erst nachher. Stimmen so das erste und dritte Evangelium (das zweite behandelt die Sache zu epitomirend, als dafs seine Ansicht in dieser Beziehung klar werden könnte) darin überein, dafs Johannes und Jesus einander schon vor der Taufe nicht fremd gewesen: so behauptet dagegen im vierten der Täufer ausdrücklich, Jesum vor der himmlischen Erscheinung, welche den Synoptikern zufolge bei seiner Taufe sich ereignete, nicht gekannt zu haben (1, 31. 33.). Einfach aufgefafst, klingt diefs wie Widerspruch: und weil die frühere Bekanntschaft beider Männer bei Lukas als der objective Thatbestand, und bei Matthäus als unwillkürliches Eingeständnifs des überraschten Johannes; das

frühere Nichtgekanntthaben dagegen im vierten Evangelium als subjective, und zwar wohlbedachte, Versicherung des Täufers erscheint: so lag es nahe, mit dem Wolfenbüttler Fragmentisten den Widerspruch auf Rechnung des Johannes und Jesu in der Art zu schreiben, dafs sie in der That zwar sich längst gekannt und verabredet gehabt, vor den Leuten aber, um einander desto besser in die Hände arbeiten zu können, sich das Ansehen gegeben haben, als wären sie einander bisher fremd gewesen, und legten nun ganz unbefangen der eine von des andern Trefflichkeit Zeugnifs ab [12]).

Da man diesen Widerspruch nicht als absichtliche Verstellung auf Johannes und mittelbar auch auf Jesus liegen lassen wollte, versuchte man auf exegetischem Wege das Vorhandensein desselben zu läugnen. Sofern dasjenige, was dem Johannes durch das himmlische Zeichen bekannt werden sollte, der Messias ist (Joh. 1, 33 f.): so soll das *κἀγὼ οὐκ ἤδειν αὐτόν* nicht heifsen: die Person, sondern die Messianität Jesu war mir unbekannt [13]). Die Möglichkeit dieser Deutung auch zugegeben — obwohl weder die Worte für sich noch ihr Zusammenhang im vierten Evangelium uns auf dieselbe führen würden —: so fragt sich doch, ob bei der Art, wie, den Bericht des Matthäus und Lukas vorausgesetzt, Johannes Jesum gekannt haben müfste, die Bekanntschaft mit seiner Messianität von der mit seiner Person getrennt werden kann? Soll nämlich Johannes Jesum persönlich gekannt haben in der Weise, wie uns Lukas die Familienverhältnisse zwi-

---

12) Fragment von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, herausgegeben von Lessing, S. 133 ff.

13) So Semler, in der Beantwortung des angeführten Fragments z. d. St.; ebenso die meisten Neueren: Planck, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einführung, 1, K. 7; Winer, bibl. Realwörterbuch, 1, S. 691.

schen beiden angibt: so ist unmöglich, dafs er nicht auch frühe genug davon Kunde bekommen haben sollte, wie feierlich Jesus schon vor und bei seiner Geburt als Messias angekündigt worden war; er hätte also später nicht sagen können, er habe davon nichts gewufst, bis er ein himmlisches Zeichen bekommen habe: sondern er hätte sich so ausdrücken müssen, er habe der Erzählung von den früheren Zeichen, deren eines ja gar an ihm selbst vorgegangen war, nicht geglaubt [14]). Zwar sucht man mit diesem Nichtwissen das erste Kapitel des Lukas durch Berufung auf die weite Entfernung der Wohnorte beider Familien zu vereinigen, welche dieselben verhindert habe, in weitere Berührung zu kommen [15]). Allein, war der Maria als Verlobten der Weg von Nazaret in das jüdische Gebirge nicht zu weit gewesen: wie sollte er es den beiden Söhnen, als sie zu Jünglingen heranreiften, gewesen sein? Welche sträfliche Gleichgültigkeit der beiden Familien gegen die empfangenen höheren Mittheilungen wird hiebei vorausgesetzt, und endlich welchen Zweck sollen die letzteren gehabt haben, wenn ihnen in Bezug auf das Verhältnifs der beiden Söhne gar nicht nachgelebt wurde? [16])

---

14) Man urtheile selbst, ob es nicht gekünstelt ist, was Neander sagt: „Wenn der Täufer auch nach dem, was er von jenen Umständen bei der Geburt Jesu vernommen, schon hätte erwarten können [nothwendig wissen musste!], dass er der Messias sei: so galt ihm doch weit mehr als jedes andere fremde das ihm selbst gewordene göttliche Zeugniss in seinem Innern, und gegen das, was er nun im göttlichen Lichte erkannte, erschien ihm alles Frühere als ein Nichtwissen" (S. 68).

15) Bleek, Bemerkungen zum Evang. Joh., in den theolog. Studien und Kritiken, 1833, 2, S. 435; Lücke, Commentar zum Evangelium Johannis, 1, S. 362.

16) In der Verzweiflung gibt Osiander die Antwort, jene gött-

Wollte man indefs auch zugeben, dafs das vierte Evangelium nichts weiter, als die Bekanntschaft des Täufers mit Jesu Messianität ausschliefse; das dritte aber nichts weiter, als die Bekanntschaft desselben mit seiner Person voraussetze: so ist damit der Widerspruch der Evangelien doch nicht gelöst. Denn bei Matthäus spricht Johannes, als er Jesum taufen soll, so, als ob ihm dieser nicht blofs überhaupt von Person, sondern bestimmt als der Messias, bereits bekannt wäre. Wenn er ihn nämlich nicht taufen will, indem er sagt: ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρός με; (3, 14.) so hat man diefs zwar im Sinne der Harmonistik so zu erklären gesucht, dafs Johannes dadurch nur die höhere Vortrefflichkeit Jesu, nicht aber seine Messianität, habe aussprechen wollen [17]). Allein für so sittlich trefflich der Täufer auch Jesum erkennen mochte: so lange er ihn für einen sündhaften Menschen hielt, konnte er ihn von der Pflicht, seiner Taufe sich zu unterziehen, nicht entbunden achten; gar aber das Recht, die zum messianischen Reiche vorbereitende Lustration vorzunehmen, konnte nicht durch hohe Vortrefflichkeit überhaupt ertheilt werden, sondern es gehörte ein besonderer Beruf dazu, wie ihn auch Johannes erhalten hatte, und wie er nach jüdischer Vorstellung nur an einen Propheten, oder den Messias und dessen Vorläufer, ergehen konnte (Joh. 1, 19 ff.). Schrieb also Johannes Jesu die Befugnifs zu taufen zu, so mufs er ihn nicht blofs für vortrefflich überhaupt, sondern bestimmt für einen Propheten, gehalten haben, und zwar, da er ihn für würdig hielt, ihn selbst zu taufen, für einen höheren als sich selbst: was, da er sich als den Vorläufer des Messias

---

lichen Mittheilungen selbst mögen wohl Winke enthalten haben, die beiden Knaben — getrennt zu halten! (S. 127).

17) Hess, Geschichte Jesu, 1, S. 117 f.; Paulus, a. a. O. S. 366; Neander, S. 64 ff.

gefafst hatte, nur der Messias selbst sein konnte. Dazu kommt, dafs Matthäus so eben (3, 11.) eine Rede des Täufers mitgetheilt hatte, in welcher dieser dem nach ihm kommenden Messias eine Taufe zuschreibt, welche kräftiger als die seinige sein werde: wie könnten wir also seine darauf folgende Aeufserung gegen Jesum anders verstehen, als so: was soll dir meine Wassertaufe, o Messias? weit eher wäre mir deine Geistestaufe noth [18])!

Läfst sich somit der Widerspruch nicht wegräumen: so mufs man ihn, wenn er nicht den betheiligten Personen als absichtliche Täuschung zur Last fallen soll, auf die Berichterstatter überwälzen; was um so ungehinderter angeht, je anschaulicher sich machen läfst, wie der eine oder der andere zu einer unrichtigen Darstellung kommen konnte. Nun steht bei Matthäus seiner Uebereinstimmung mit Johannes in dem bezeichneten Punkte nur die Stellung der Rede des Täufers entgegen, durch welche er Jesum von seiner Taufe zurückhalten will: nur weil jener, ehe irgend etwas Aufserordentliches erfolgt ist, so spricht, scheint eine vorangegangene Kenntnifs Jesu in seiner Messianität vorausgesetzt zu werden. Wirklich stellt nun das Hebräerevangelium bei Epiphanius die Bitte des Johannes, dafs Jesus vielmehr ihn taufen möchte, als Folge der himmlischen Erscheinung dar [19]): und diese Darstellung hat man neuerlich für die ursprüngliche angesehen, welche der Verfasser unseres ersten Evangeliums abgekürzt haben soll,

---

18) Vergl. die Ausführung des Fragmentisten u. Bleek, a. d. a. OO.; Hoffmann, S. 287.

19) Haeres. 30, 13: *Καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνεῴγησαν οἱ οὐρανοὶ, καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κ. τ. λ. καὶ φωνὴ ἐγένετο κ. τ. λ. καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα· ὃν ἰδὼν, φησιν, ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· σὺ τίς εἶ, Κύριε; καὶ πάλιν φωνὴ κ. τ. λ. καὶ τότε, φησὶν, ὁ Ἰωάννης παραπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε· δέομαί σου Κύριε, σύ με βάπτισον.*

indem er zugleich, um die Sache effectvoller zu machen, schon bei dem ersten Nahen Jesu den Täufer sich weigern und jenen Ausspruch thun lasse[20]). Allein, dafs wir an dem Berichte des Hebräerevangeliums nicht die ursprüngliche Form dieser Erzählung besitzen, konnte schon die äufserst schleppende Wiederholung der Himmelsstimme sammt dem Auseinandergezogenen der ganzen Darstellung zeigen. Vielmehr ist sie ein sehr abgeleiteter Bericht, und die Stellung der Weigerung des Johannes nach der Erscheinung und Stimme zwar keineswegs zu dem Ende vorgenommen, um den Widerspruch gegen das vierte Evangelium zu vermeiden, welches in dem Kreise jener ebionitischen Christen nicht als anerkannt vorausgesetzt werden darf; sondern in eben der Absicht, welche man irrig bei der angeblich umgekehrten Aenderung dem Matthäus zuschreibt: nämlich, die Scene effectvoller zu machen. Eine einfache Weigerung von Seiten des Täufers schien zu matt: es mufste wenigstens ein Fufsfall (παραπεσὼν) vor dem Messias stattgefunden haben; dieser konnte aber nicht besser motivirt werden, als durch die himmlische Erscheinung; welche somit vorangestellt werden mufste. Auf diese Weise zeigt sich also nicht, wie Matthäus zu seinem Widerspruche gegen Johannes gekommen ist; so wie ohnehin für die Darstellung des Lukas diese Ableitung nicht ausreicht.

Alles erklärt sich ungezwungen, wenn man nur bedenkt, dafs das wichtige Verhältnifs zwischen Johannes und Jesus als ein von jeher bestandenes erscheinen mufste vermöge der Eigenthümlichkeit populärer Vorstellungsweise, das Wesentliche sich als von jeher Gewesenes zu

---

20) Bleek, a. a. O.; Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 121 f.; Lücke, Comm. z. Ev. Joh., 1, S. 361. Vgl. Usteri, über den Täufer Johannes u. s. w., Studien, 2, 3. S. 446.

denken. Wie demgemäfs die Seele, sobald sie als wesenhaft anerkannt ist, auch klarer oder dunkler als präexistirende gedacht wird: so hat auch jedes folgenreiche Verhältnifs in populärer Denkweise eine solche Präexistenz. So mufs nun Johannes, welcher durch die Taufe, die er dem Messias Jesus ertheilte, in eine so bedeutungsvolle Beziehung zu diesem trat, ihn schon vorher als solchen gekannt haben: wie es kurz und unbestimmt bei Matthäus dargestellt ist; oder, wie es Lukas weiter ausspinnt: schon ihre Mütter kannten sich, und noch in Mutterleibe wurden beide zusammengeführt [21]).

Dieses Alles fehlt im vierten Evangelium, welches den Täufer vielmehr die entgegengesetzte Versicherung geben läfst; wir wagen nicht zu entscheiden, ob aus historischen Gründen, oder weil bei ihm ein anderes Interesse das so eben bezeichnete überwog. Je weniger nämlich der Täufer Jesum schon vorher gekannt hatte, den er nachher so hoch erhob: desto mehr fiel alles Gewicht auf die wunderbare Scene, welche ihn auf Jesum hinwies; desto mehr erschien sein ganzes Verhältnifs zu diesem nicht als ein natürlich entstandenes, sondern als ein unmittelbar von Gott gewirktes.

§. 45.

War Jesus von Johannes als Messias anerkannt? und in welchem Sinne?

Mit der bisher besprochenen Frage, ob Jesus dem Johannes schon vor der Taufe bekannt gewesen sei, hängt die andere zusammen, was überhaupt der Täufer von Jesu und seiner Messianität gehalten habe? — Nach sämmtlichen evangelischen Berichten erklärt Johannes vor Jesu Ankunft bei ihm aufs Bestimmteste, dafs demnächst Einer kommen werde, zu welchem er in untergeordnetem Ver-

---

21) Vgl. de Wette, exeg. Handb., 1, a, S. 33.

hältnisse stehe; durch die Scene bei der Taufe Jesu war ihm Jesus unverkennbar als derjenige bezeichnet worden, als dessen Vorläufer er gekommen war; dafs er diesem Zeichen Glauben geschenkt habe, müssen wir nach Markus und Lukas voraussetzen; nach dem vierten Evangelium bezeugt er es ausdrücklich (1, 34.), und thut überdiefs Aussprüche, welche die tiefste Einsicht in Jesu höhere Natur und Bestimmung beurkunden (1, 29 ff. 36. 3, 27 ff.); nach dem ersten war er bereits vor der Taufe Jesu davon überzeugt. Dagegen berichten nun aber Matthäus (11, 2 ff.) und Lukas (7, 18 ff.), dafs späterhin der Täufer auf die Kunde von der Wirksamkeit Jesu einige seiner Schüler an ihn abgeordnet habe, mit der Anfrage, ob er der verheifsene Messias sei, oder ob man eines andern warten müsse?

Dem ersten Eindrucke nach scheint diese Frage eine Ungewifsheit des Täufers auszudrücken, ob Jesus wirklich der Messias sei; und so ist sie schon frühzeitig verstanden worden [1]). Aber ein solcher Zweifel steht mit allen übrigen Umständen, welche uns die Evangelien melden, im vollkommensten Widerspruche. Mit Recht findet man es psychologisch undenkbar, dafs derjenige, welcher, durch das Zeichen bei Jesu Taufe, das er für eine göttliche Erklärung hielt, überzeugt oder bestärkt, seitdem so bestimmt über den messianischen Beruf und die höhere Natur Jesu sich ausgesprochen hatte, auf einmal sollte in seiner Ueberzeugung wankend geworden sein: er müfste denn einem vom Wind hin- und hergewehten Rohre geglichen haben, was Jesus eben hier rühmend von dem Täufer in Abrede stellt (Matth. 11, 7.); man sucht ver-

1) z. B. Tertull. adv. Marcion. 4, 18. Vergl. das Genauere über die verschiedenen Deutungen der Stelle bei Bengel, historisch-exegetische Bemerkungen über Matth. 11, 2—19; in seinem Archiv, 1, 3, S. 754 ff.

geblich nach einem Anlafs in dem Benehmen oder dem damaligen Schicksale Jesu: denn eben auf die Nachricht von den ἔργα τοῦ Χριστοῦ, welche nach Lukas Wunderthaten waren, die doch am wenigsten Zweifel in ihm erst erwecken konnten, sandte er jene Botschaft ab; endlich wäre es zu verwundern, wie Jesus später (Joh. 5, 33 ff.) so zuversichtlich auf des Täufers Zeugnifs von ihm sich berufen mochte, wenn man doch wufste, dafs Johannes am Ende selbst an seiner Messianität irre geworden war [2]).

Man hat defswegen den Versuch gemacht, der Sache die Wendung zu geben, dafs Johannes nicht für sich selbst, um seine eigene schwankende Ueberzeugung zu befestigen, habe fragen lassen; sondern für seine Jünger, um deren Zweifel niederzuschlagen, von welchen er selber unberührt gewesen sei [3]). Damit erledigen sich allerdings die erwähnten Schwierigkeiten; namentlich scheint klar zu werden, wie der Täufer gerade auf die Nachricht von Jesu Wundern hin jene Sendung habe veranstalten können: indem er nämlich hoffte, seine Jünger, welche seinen Worten über Jesum nicht glaubten, werden durch die Anschauung von dessen aufserordentlichen Thaten sich überzeugen, dafs er Recht habe, sie auf ihn als den Messias hinzuweisen. Allein wie konnte Johannes hoffen, dafs seine Abgesandten Jesum zufällig im Wunderthun begriffen antreffen würden? Auch trafen sie ihn nicht so, nach Matthäus; sondern Jesus berief sich nach V. 4. f. nur auf das, was sie von ihm oft sehen, und wovon sie überall in seiner Nähe hören könnten: und nur die augenscheinlich secundäre Erzählung des Lukas [4]) mifsversteht

2) s. Paulus, Kuinöl z. d. St.; Bengel, a. a. O. S. 763 ff.

3) So z. B. Calvin, Comm. in harm. ex Matth., Marc. et Luc. z. d. St. P. 1, S. 258, ed. Tholuck.

4) So nennen wir, mit Schleiermacher (über den Lukas, S. 106 f.), die Erzählung des dritten Evangeliums, 1) wegen der müssigen

die Worte Jesu dahin, als hätte er sie nicht gebrauchen können, wenn die Johannisjünger ihn nicht mitten im Wunderthun angetroffen hätten. Und dann, wenn es die Absicht des Täufers war, seine Jünger durch den Anblick der Thaten Jesu zu überführen, durfte er ihnen keine Frage an Jesum aufgeben, mit welcher es nur auf Worte, auf eine authentische Erklärung Jesu, abgesehen schien. Denn durch eine Erklärung desjenigen, an dessen Messianität sie eben zweifelten, konnte er seine Schüler nicht zu überzeugen hoffen, welche durch seine eignen Erklärungen, die ihnen sonst Alles galten, nicht überzeugt worden waren. Ueberhaupt wäre es ein seltsames Benehmen vom Täufer gewesen, fremden Zweifeln seine eigenen Worte zu leihen, und dadurch, wie Schleiermacher mit Recht bemerkt, sein früheres wiederholtes Zeugniſs für Jesum zu compromittiren. Wie denn auch Jesus die von den Boten ihm vorgetragene Frage als von Johannes selber ausgegangen faſst (ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ, Matth. 11, 4.), und sich über dessen Ungewiſsheit indirect durch Seligpreisung derer, die keinen Anstoſs an ihm nehmen, beschwert (V. 6.) [5].

Bleibt es somit dabei, daſs Johannes nicht bloſs für seine Schüler, sondern für sich selbst hat fragen lassen; und kann man ihm doch auch nicht nach der früheren Entschiedenheit jetzt auf Einmal Zweifel an der Messianität Jesu zuschreiben: so bleibt nichts übrig, als, statt dieser negativen die positive Seite an seiner Frage hervorzukehren, und das Skeptische in ihr als bloſse Einklei-

---

Wiederholung der Worte des Täufers V. 20; 2) wegen des Miſsverstandes V. 18 u. 21, von welchem bald weiter die Rede sein wird, und dergleichen sich auch V. 29. 30. einer zu verrathen scheint.

5) Vergl. Calvin z. d. St. und Bengel, a. a. O. S. 753 ff.

überfallen habe; und wenn er dafür sich auf das Beispiel von Männern beruft, welche, um des christlichen Glaubens oder anderer Ueberzeugungen willen verfolgt, nachdem sie lange ohne Todesfurcht für die Wahrheit gezeugt hatten, doch endlich im Kerker der menschlichen Schwäche unterlagen und zum Widerrufe sich fortreifsen liefsen: so findet hier, genau betrachtet, gar keine Aehnlichkeit statt. Verfolgte Christen der ersten Jahrhunderte, später ein Berengar, Galilei, wurden eben denjenigen Ueberzeugungen untreu, um derentwillen sie eingekerket waren, und durch deren Verläugnung sie sich zu retten hofften: der Täufer, um mit ihnen verglichen werden zu können, müfste seine Rüge gegen Herodes zurückgenommen haben, nicht seine Zeugnisse von Christo wankend gemacht, die mit seiner Verhaftung in keinem Bezuge standen.

Es bleibt also bei der Unverträglichkeit dieser Sendung des Täufers aus dem Kerker — zunächst könnte man gar glauben, mit seiner früheren Anerkennung Jesu als des Messias überhaupt. Denn es ist doch höchst seltsam, was auch Bengel'n aufgefallen ist [8]), dafs unsere Evangelisten in den Worten: ὁ Ἰωάννης ἀκούσας — τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ, πέμψας — εἶπεν κ. τ. λ. (Matth. 11, 2.; ähnlich Lukas, 7, 18. f.) die Sache so darstellen, als sei der Täufer durch die ihm zugekommenen Nachrichten von den Wunderthaten Jesu an seiner Messianität irre geworden; statt, wie man erwarten sollte, dadurch im Glauben an dieselbe bestärkt zu werden. Nicht weil er von diesen Thaten hörte, sondern weil er von denselben in seinem Gefängnifs nichts hörte, könnte man vermuthen, seien in ihm Zweifel aufgestiegen; oder, wenn er von den Thaten Jesu Nachricht hatte, dann müsse, was in ihm aufstieg, nicht der Argwohn gewesen sein, Jesus sei wohl nicht wirklich der Messias, sondern die Vermuthung, der Mann von sol-

8) a. a. O., S. 769 f.

chen Thaten möchte vielleicht der Messias sein. Doch so, von einem entstehenden, nicht einem verschwindenden Glauben die Worte des Täufers zu verstehen, wird nicht allein durch die Antwort Jesu unmöglich, der in denselben ein σκανδαλίζεσθαι, d. h. ein Irrewerden, findet; sondern auch in der Frage des Johannes selbst drückt das zu dem σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος gesetzte: ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν; deutlich ein Unsicherwerden des bisherigen Glaubens aus [9]. Wirklich sind wir auch zu jener andern Vorstellung von dem Sinn der Frage nur durch die Darstellung des Lukas genöthigt, die wir bereits als eine abgeleitete erkannt haben. Denn freilich, wenn dieser Evangelist, nachdem er die Erweckung des Jünglings zu Nain und die Heilung des Knechts zu Kapernaum erzählt hatte, nun fortfährt: Καὶ ἀπήγγειλαν Ἰωάννῃ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ περὶ πάντων τούτων. Καὶ προσκαλεσάμενος — ἔπεμψε κ. τ. λ.: so sind es die Wunderthaten, auf deren Kunde hin der Täufer an Jesum schickt; wogegen unter den ἔργοις τοῦ Χριστοῦ, die nach Matthäus den Johannes zu seiner Anfrage veranlassen, möglicherweise die ganze Art des Wirkens und Verfahrens Jesu verstanden sein kann.

Hindern aber die Worte der Evangelisten nicht mehr, so ist in der Thatsache dieser Sendung gleichfalls nichts, wodurch es entschieden undenkbar würde, dafs der Täufer Jesum früher in irgend einem Sinne für den Messias gehalten habe. Ausgiefsung der Geistesfülle über seine Anhänger, Sichtung des Volks und Ausrottung seiner unwürdigen Mitglieder, konnte, wie die Synoptiker berichten, Johannes von Jesus als dem Messias erwartet haben; aber schleunig ausgeführt und nicht ohne äufsere Gewaltsamkeit: und weil darauf Jesus immer und immer nicht einging, so konnte er am Ende wohl zweifelhaft werden,

9) Vgl. de Wette z. d. St. des Matth. und Neander, L. J. Ch., S. 87 f.

ob er ihn auch mit Recht für den Messias gehalten habe. Aber er konnte diefs nicht, wenn er von den Wundern der Erzeugung und Kindheit Jesu Glaubhaftes wufste: wovon schon früher; er konnte es nicht, wenn ihm bei der Taufe Jesus durch eine himmlische Erscheinung und Stimme als Messias bezeichnet worden war: wovon später; er konnte es auch nicht, wenn er in Jesu, nach dem vierten Evangelium, ein vom Himmel herabgekommenes höheres Wesen und den zum versühnenden Leiden für die Menschheit bestimmten Messias sah: wovon sogleich. Kann demnach der Täufer, wenn er diese Vorstellungen von Jesu hatte, ihn nicht auf die besprochene Weise haben fragen lassen und umgekehrt: so ist sofort jedes der beiden unverträglichen Stücke für sich zu untersuchen, und zu sehen, welches aufzugeben, welches festzuhalten ist. Nehmen wir zuerst die Aussprüche des Täufers über Jesu Messianität im vierten Evangelium, so müssen wir hiebei zwei Fragen unterscheiden: einmal, ob es denkbar sei, dafs Johannes überhaupt einen solchen Begriff vom Messias gehabt, und zweitens, ob es wahrscheinlich sei, dafs er denselben in der Person Jesu verwirklicht geglaubt habe.

Den ersten Punkt betreffend, so ist das eine Merkmal in dem Messiasbegriff des Täufers nach dem vierten Evangelium, dafs er ein höheres Wesen, ein ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος, der demnach ἐπάνω πάντων ἐστὶ (3, 31.), sei. In dem πρῶτός μου ἦν 1, 15. 27. 30. wollen jetzt auch Neander und de Wette nur die Priorität des Wesens finden; allein wenn auch die Präexistenz des Messias darin liegt: so braucht man höchstens mit Lücke anzunehmen, dafs der Täufer nicht wie der Evangelist den Begriff des λόγος mit jenen Worten verbunden, sondern mehr auf populär jüdische Weise an die Präexistenz des Messias, als Subjects der A. T. lichen Theophanien u. s. w., gedacht habe. Von dieser jüdischen Ansicht finden sich ja auch aufser

den Schriften des vierten Evangeliums noch Spuren bei Paulus (z. B. 1. Kor. 10, 4. Kol. 1, 15 f.) und den Rabbinen [10]); und wenn sie auch ursprünglich alexandrinisch gewesen wäre, was Bretschneider gegen unsre Stelle geltend machte [11]): so fragt sich, ob nicht auch schon vor Christi Zeit die alexandrinisch-jüdische Theologie auf die Ansichten des Mutterlandes von Einfluſs war? [12]) Daſs also der Messiasbegriff des Täufers dieses Merkmal gehabt habe, ist für sich nicht undenkbar.

Das andere Merkmal wäre das eines sühnenden Leidens. — Zwar hat man versucht, die Ausdrücke, mit welchen der Täufer 1, 29 und 36. seine Schüler auf Jesum hinweist, so zu deuten, daſs jener Begriff wegfiele: Jesus mit einem Lamme nur seiner Sanftmuth und Duldsamkeit wegen verglichen; *αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου* entweder von einem geduldigen Ertragen der Bosheit der Welt, oder von einem Versuche, die Sünde der Welt bessernd hinwegzuräumen, verstanden, und in dem Ausspruche des Täufers der Sinn gefunden würde, wie rührend es sei, daſs dieser sanfte und weiche Jesus sich einem so harten und schweren Geschäfte unterzogen habe [13]). Allein die besten Exegeten haben gezeigt, daſs, wenn zwar *αἴρειν* für sich in der bezeichneten Weise gefaſst werden könnte, doch *ἀμνὸς*, nicht bloſs mit dem Artikel, sondern überdieſs noch mit dem Beisatze: *τοῦ θεοῦ*, nicht ein Lamm überhaupt, sondern ein bestimmtes, heiliges Lamm bezeichnen

10) s. Bertholdt, Christologia Judaeorum Jesu apostolorumque aetate, §§. 23—25.

11) Probabilia, S. 41.

12) s. Gfröörer, Philo und die alexandr. Theosophie, 2. Thl. von S. 280 an.

13) Gabler, meletem. in loc Joh. 1, 29, in seinen Opusc. acad. S. 514 ff. Paulus, Leben Jesu, 2, a, die Uebersetzung d. St., und Comm. zum Ev. Joh. z. d. St.

mufs; wobei dann, wenn es der wahrscheinlichsten Erklärung zufolge auf das Lamm Jes. 53, 7. sich bezieht, auch das αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν nur aus demjenigen erklärt werden kann, was dort von dem mit einem Lamm verglichenen Knecht Gottes gesagt ist, dafs er τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει, καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται (V. 4. LXX.); wonach es also ein stellvertretendes Leiden bezeichnet [14]). Dafs nun der Täufer diese Prophetenstelle auf den Messias bezogen, diesen mithin als einen leidenden sich gedacht habe, diefs eben hat man neuerlich zweifelhaft gefunden [15]). Denn der gangbaren Meinung wenigstens war eine solche Ansicht vom Messias so fremd, dafs die Jünger Jesu während der ganzen Zeit ihres Umgangs mit ihm sich in dieselbe nicht finden konnten, und nach seinem wirklich erfolgten Tode völlig an ihm, als Messias, irre wurden (Luc. 24, 20 ff.). Wie sollte nun der Täufer, welcher der eigenen Erklärung Jesu (Matth. 11, 11.) zufolge tief unter den Bürgern des Himmelreichs stand, zu denen doch auch damals schon die Jünger gehörten, — wie sollte dieser entfernter Stehende lange vor dem Leiden Jesu zu einer Einsicht in dessen Nothwendigkeit für den Messias gekommen sein, zu welcher den zunächst Stehenden nur der Erfolg verholfen hat? oder wie sollte, wenn Johannes wirklich diese Einsicht hatte und gegen seine Jünger aussprach, dieselbe nicht durch diejenigen, welche aus seiner Schule in die Gesellschaft Jesu übergingen, auch in der letzteren Eingang gefunden, und überhaupt durch das Ansehen, welches der Täufer genofs, auch im gröfseren Publicum den Anstofs, den man am Tode Jesu nahm, gemildert ha-

---

14) de Wette, de morte Christi expiatoria, in s. Opusc. theol. S. 77 ff. Lücke, Comm. zum Ev. Joh. 1, S. 347 ff. Winer, bibl. Realwörterb., 1, S. 693, Anm.

15) Gabler und Paulus a. d. a. OO. Auch de Wette, a. a. O., S. 75 ff. 80 ff

ben? Zudem, sehen wir die aufserjohanneischen Nachrichten vom Täufer alle durch: nirgends finden wir, dafs er dergleichen Ansichten über das Schicksal des Messias geäufsert hätte; sondern, um von Josephus nichts zu sagen, sprach er den Synoptikern zufolge zwar von einem nach ihm kommenden Messias, als dessen Geschäft er jedoch lediglich die Geistestaufe und Sichtung des Volkes heraushob. Doch die Möglichkeit bleibt immer offen, dafs auch schon vor dem Tode Jesu ein tiefer blickender Geist, wie der Täufer, aus A. T. lichen Stellen und Vorbildern einen leidenden Messias herausgelesen, ohne dafs doch seine Schüler und Zeitgenossen seine dunkeln Andeutungen hierüber verstanden hätten [16]); ob es gleich bedenklich zu werden anfängt, dem Täufer, der sonst nur dafür bekannt ist, die praktische Seite an der Idee des Messiasreichs hervorgekehrt zu haben, von dem einzigen vierten Evangelisten zwei Begriffe, welche in jener Zeit ohne Zweifel nur der tiefsten messianischen Speculation angehörten, zugeschrieben zu sehen, und zwar in solcher Weise, dafs jedenfalls die Form, in welcher er sie ausdrückt, zu johanneisch ist, um nicht auf Rechnung dieses Evangelisten geschrieben werden zu müssen.

Dafs es aber bisweilen auch mehr ist als die blofse Form, was der Verfasser des vierten Evangeliums bei Ueberlieferung fremder Worte aus dem Seinigen hinzuthut, das erhellt aus der Rede, die er 3, 27 – 36. dem Täufer als Antwort auf die Klage seiner Jünger über den wachsenden Anhang Jesu in den Mund legt. Nachdem der Täufer sich darüber erklärt hatte, wie es in ihrer beiderseitigen Bestimmung, über welche er nicht hinauszuschrei-

---

16) de Wette z. d. St. des Joh.; Neander, S. 78; Letzterer mit der Einschränkung, dass vielleicht der Täufer nur von den Sünden des Volks gesprochen, der Evangelist aber von seinem Standpunkt aus statt des Volks die Welt gesetzt habe.

ten verlange, begründet sei, dafs er abnehmen, Jesus aber zunehmen müsse: fährt er von V. 31. an in Formeln fort, welche ganz dieselben sind mit denjenigen, in welchen sonst der vierte Evangelist Jesum selbst von sich reden läfst, oder seine eigenen Gedanken über Jesum ausdrückt; namentlich, wie auch Lücke zugesteht, erscheint diese Rede des Johannes als Nachhall der vorausgegangenen Unterredung Jesu mit Nikodemus [17]). Die Ausdrücke dieser dem Täufer geliehenen Rede sind specifisch johanneisch, wie σφραγίζω, μαρτυρία, der Gegensatz von ἄνωθεν und ἐκ τῆς γῆς, die Phrasis: ἔχειν ζωὴν αἰώνιον, und es fragt sich: ist es wahrscheinlicher, dafs sowohl der Evangelist als auch Jesus, dem er sie so oft in den Mund legt, sie von dem Täufer gehorgt haben, oder umgekehrt, dafs sie der Evangelist, ich will für jetzt nur sagen dem Täufer, geliehen habe? Diefs wird sich mit dem Andern entscheiden, dafs nämlich auch die Ideen, welche hier der Täufer ausspricht, ganz dem Boden des Christenthums, und zwar wieder speciell des johanneischen, angehören. Eben jener Gegensatz von ἄνω und ἐκ τῆς γῆς, die Bezeichnung Jesu als des ἄνωθεν ἐρχόμενος, als dessen, ὃν ἀπέςειλεν ὁ θεὸς, welcher

---

17) Man vergleiche besonders:

Joh. 3, 11 (Jesus zu Nikodemus): ἀμὴν, ἀμὴν, λέγω σοι, ὅτι ὃ οἴδαμεν, λαλῆμεν, καὶ ὃ ἑωράκαμεν, μαρτυρῆμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.	Joh. 3, 32 (der Täufer): καὶ ὃ ἑώρακε καὶ ἤκουσε, τοῦτο μαρτυρεῖ, καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει.
V. 18: ὁ πιςεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ δὲ μὴ πιςεύων, ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίςευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ.	V. 36: ὁ πιςεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωὴν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν.

Vgl. aus der Rede des Täufers noch V. 31. mit Joh. 3, 6. 12 f. 8, 23; V. 32. mit 8, 26; V. 33. mit 6, 27; V. 34. mit 12, 49. 50; V. 35. mit 5, 22. 27. 10, 28 f. 17, 2.

daher τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ, das Verhältnifs Jesu zu Gott als des υἱὸς, welchen ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ, — diese Begriffe, die bei Jesu und dem vierten Evangelisten so oft wiederkehren, müfsten demnach gleichfalls vom Täufer auf Jesus, und von diesem auf den Apostel, übergegangen sein: wogegen auch hier, wie oben, eine Uebertragung vom Evangelisten auf den Täufer wahrscheinlicher ist, für welchen sich überdiefs, nach Olshausen's richtiger Bemerkung, auch das nicht schicken will, dafs er, der doch fortan von Jesus geschieden blieb, hier von dem Segen eines gläubigen Anschliefsens an Jesum redet (V. 33. und 36.).

Soviel demnach ist gewifs und auch von der Mehrzahl neuerer Ausleger anerkannt: die Worte V. 31—36. kann der Täufer nicht gesprochen haben. Folglich, schlofsen nun aber die Theologen, kann auch der Evangelist sie ihm nicht in den Mund gelegt haben, sondern von dem bezeichneten Verse an nimmt dieser selbst das Wort [18]). Diefs klingt annehmlich, wenn man uns nur die Fuge nachweist, durch welche der Evangelist seinen eignen Zusatz von der Rede des Täufers gesondert hat. Allein eine solche sucht man vergeblich. Zwar spricht der von V. 31. an Redende, wo er den Täufer bezeichnen will, nicht mehr, wie noch V. 30., in der ersten Person, sondern in der dritten; allein der Täufer wird hier nicht mehr geradezu und individuell, sondern nur mit einer ganzen Klasse zusammen bezeichnet, wo er demnach, auch wenn er selbst der Redende war, die dritte Person wählen mufste. Nirgends also findet sich eine Gränzscheide, und ganz unmerklich gleitet die Rede aus denjenigen Sätzen, welche der Täufer etwa noch gesprochen haben könnte, in diejenigen hinüber, welche ihm schlechthin unangemessen sind; namentlich wird auch nach V. 30. von Jesu im Präsens zu reden fortgefahren, wie der Evangelist nur den Täufer zu Jesu

18) Paulus, Olshausen, z. d. St.

Lebzeiten sprechen lassen konnte, nicht aber selbst in eigner Person nach Jesu Tode so schreiben; wie er denn, wo er eigne Reflexionen über die irdische Erscheinung Jesu vorbringt, sich des Präteritums zu bedienen pflegt [19]). Grammatisch betrachtet also spricht von V. 31. an der Täufer fort: und doch kann er, historisch erwogen, das Folgende nicht gesprochen haben; ein Widerspruch, welcher freilich dann unauflöslich werden muſs, wenn man hinzusetzt: dogmatisch beurtheilt aber kann der Evangelist dem Täufer nichts in den Mund gelegt haben, was dieser nicht wirklich gesprochen hat. Wollen wir nun nicht den klaren Regeln der Grammatik und den feststehenden Daten der Historie um des eingebildeten Dogma's von der Inspiration willen widersprechen: so werden wir aus den gegebenen Prämissen vielmehr mit Lücke den Schluſs ziehen, daſs sich hier mit der Rede des Täufers auf eine nicht mehr genau zu unterscheidende Weise, aber überwiegend, die Reflexion des Evangelisten mische. — Haben wir nun aber hieran einen Beweis, daſs es dem vierten Evangelisten nicht darauf ankam, dem Täufer Johannes nicht nur Worte, sondern auch Begriffe zu leihen, welche, dieser nicht hatte: so werden wir uns gestehen müssen, daſs wir keine Sicherheit mehr haben, ob die früher besprochenen beiden Merkmale des Messiasbegriffs, welche, zwar nicht geradezu undenkbar in jener Zeit, doch sonst nirgends dem Täufer zugeschrieben werden, ihm nicht gleichfalls nur vom Evangelisten geliehen seien?

Diese messianischen Attribute nun hat überdieſs, wenn wir das vierte Evangelium hören, der Täufer auf Jesum übergetragen. That er dieſs so begeistert, so öffentlich und so wiederholt, wie wir es bei Johannes lesen: so

---

19) z. B. während hier, V. 32, gesagt wird: τὴν μαρτυρίαν αὐτῷ οὐδεὶς λαμβάνει, heisst es im Prolog V. 11: καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. Verg. Lücke, a. a. O. S. 501.

konnte er unmöglich von Jesu (Matth. 11, 11.) aus der βασιλεία τῶν οὐρανῶν ausgeschlossen, und der Kleinste in derselben ihm vorgezogen werden. Denn solche Bekenntnisse, wie dieser Täufer, wenn er Jesum den υἱὸς τοῦ θεοῦ, welcher vor ihm gewesen sei, nennt; solche geläuterte Einsichten in die messianische Oekonomie, wie wenn er Jesum als ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου bezeichnet: hatte selbst Petrus nicht aufzuweisen, welchen Jesus doch für sein Bekenntnifs Matth. 16, 16. nicht nur in das Gottesreich aufnimmt, sondern selbst zum Felsen macht, auf den es gegründet werden sollte. Indefs, das Unbegreifliche liegt noch weiter zurück. Als Zweck seiner Taufe gibt Johannes im vierten Evangelium an, ἵνα φανερωθῇ (Jesus als Messias) τῷ Ἰσραὴλ (1, 31.), und erkennt es als göttliche Ordnung, dafs dem zunehmenden Jesus gegenüber er abnehmen müsse (3, 30.): dennoch, während bereits Jesus durch seine Jünger taufen läfst, setzt auch er seine Taufe fort (3, 23). Warum nun aber, wenn er doch mit der Einführung Jesu die Bestimmung seiner Taufe erfüllt wufste, und nun seine Anhänger auf Jesum als den Messias verwies (1, 36 f.), schliefst er sich nicht selbst an Jesum an? Johannes hatte, erwiedert Neander, seinen bestimmten Standpunkt: als der letzte der Propheten auf den Messias hinzuweisen; über diesen, mehr noch alttestamentlichen, Standpunkt konnte er nicht hinaus; der schon selbstständig entwickelte, gereifte Prophet konnte sich nicht mehr in eine Schule begeben, welche unentwickelte, bildsame Jünglinge verlangte [20]). Wohl; wenn also ein Befangensein auf einem tieferen Standpunkte bei dem Täufer anerkannt wird, so fragt sich weiter: wird ihn diese Beschränktheit nur von der äufseren, und mufs sie ihn nicht vielmehr auch von der innern Anschliefsung an Jesum, von der Anerkennung seiner als des Messias, zurück-

20) Neander, L. J. Chr., S. 74 f.

gehalten haben? Mufste der strenge Ascet, der sich und den Seinigen harte Fasten auflegte, der drohende, vom Geiste des Elias beseelte Bufsprediger, nicht ebensosehr wie seine Jünger (Matth. 9, 14.) an der liberalen Weise Jesu sich stofsen, der über alle Vorurtheile und Härten des johanneischen Standpunkts hinausgeschritten, dem Leben die ganz entgegengesetzte Farbe gab? Doch es sei, dafs er schon aus dem A. T. sich belehrt hatte, das Leben in dem neuen, messianischen Bunde als ein, vermöge des ausgegossenen Geistes, freieres und froheres sich vorzustellen [21]), und somit in die Art und Weise Jesu sich zu finden: so wird ebendamit wieder unbegreiflich, was ihn abgehalten haben soll, sich auch äufserlich mit ihm zu verbinden. Oder, fühlte er sich zum Schüler zu alt, zu eigen gebildet: so mufste er wenigstens von dem öffentlichen Schauplatze sich zurückziehen. Aber auch das nicht: er setzt hin wie her seine Taufe fort. Diefs war, wenn er Jesum als den Messias anerkannt hatte, zwecklos. Einer Uebergangsanstalt, wie Neander meint, bedurfte es nicht mehr nach dem Auftritt Jesu, dessen Wirken Alles mitenthielt, was an dem des Johannes sittlich vorbereitend war; noch weniger läfst sich das Fortwirken des Täufers aus dem Bedürfnifs solcher Orte, in deren Nähe Jesus nicht kam, erklären [22]), da Joh. 3, 22. ff. beide unfern von einander taufend erscheinen. Aber selbst zweckwidrig erscheint die Fortsetzung der Taufe von Seiten des Johannes, wenn blofs Hinweisung auf Jesus als den Messias sein Zweck war. Er hielt dadurch noch immer einen Kreis von Menschen in den Vorhallen des Messiasreiches hin, und verzögerte oder hinderte selbst ganz ihren Uebertritt zu Jesu (und zwar durch eigene, nicht allein

21) Kern, die Hauptthatsachen der evang. Geschichte, Tüb. Zeitschrift, 1836, 2, S. 53 f.; Neander, a. a. O. S. 59 f.

22) Lücke, Comm. z. Evang. Joh., 1, S. 483.

durch ihre Schuld [23]), da er ja seine zu Jesu weisenden Worte durch den Widerspruch seines Beispiels selbst unwirksam machte); wie wir denn die Partei der Johannisjünger noch zu des Apostels Paulus Zeit (A. G. 18, 24 f. 19, 1 ff.), und wenn es wahr ist, was die sogenannten Zabier von sich behaupten [24]), bis auf die neuesten Zeiten fortdauern sehen. Gewiſs, jene Ueberzeugung des Täufers in Bezug auf Jesum vorausgesetzt, wäre es für ihn das Natürliche gewesen, sich an diesen anzuschlieſsen, oder wenigstens sich zurückzuziehen: nun keines von beiden geschah, folgern wir, so kann er auch jene Ueberzeugung nicht gehabt haben [25]).

Während also durch die Botschaft aus dem Kerker nur das undenkbar wurde, daſs Johannes Jesum als den Messias in dem gesteigerten und geläuterten Sinn erkannt haben sollte, welchen das vierte Evangelium ihm unterlegt: so begründet das Fortwirken des Täufers nach dem öffentlichen Auftritt Jesu den Schluſs, daſs er ihn überhaupt

---

23) Neander, S. 75. Mit Unrecht will derselbe (S. 61) eine Spur, dass der Täufer seine Jünger wirklich auf Jesum hingewiesen habe, A. G. 18, 24. finden, wo es von Apollos heisst: ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τῆ Κυρίᾳ, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννη. Denn aus der Vergleichung des folgenden Kapitels, wo Paulus die Johannisjünger belehren muss, dass unter dem ἐρχόμενος, auf welchen Johannes taufte, Jesus zu verstehen gewesen sei, erhellt deutlich, dass die Lehre vom Κύριος, welche Apollos schon als Johannisjünger genau vorzutragen wusste, nur der johanneische geläuterte Messianismus als Erwartung eines Kommenden war: die genauere Belehrung aber, die er sofort von den Christen Aquila und Priscilla empfing, in der Ausfüllung jener Erwartung durch die Person Jesu bestand.

24) s. Gesenius, Probeheft der Ersch und Gruber'schen Encyclopädie, d. A. Zabier.

25) Bretschneider, Probab. S. 46 f. Vgl. Lücke, a. a. O. S. 493 f.; de Wette, de morte Chr. expiatoria, Opusc. theol. p. 81; bibl. Dogm., §. 209; exeg. Handb., 1, 1, S. 107. 1, 3, S. 29.

nicht für den Messias gehalten haben kann. Wenigstens vor seiner Verhaftung nicht. Denn nach dieser konnte er, wenn auch zur Anerkennung Jesu gelangt, sich doch nicht mehr an ihn anschliefsen. Eine solche Anerkennung aber scheint, wie wir gesehen haben, seine Sendung aus dem Gefängnisse und die Art, wie Jesus sie aufnimmt, vorauszusetzen. So wäre denn dem gefangenen Johannes mancherlei von Jesu zu Ohren gekommen; diefs hätte Anfangs auf ihn den Eindruck des Messianischen, und die Erwartung in ihm rege gemacht, dafs Jesus nun demnächst entschieden als Messias hervortreten werde: wie diefs immer und immer nicht geschah, wären ihm wieder Zweifel aufgestiegen, und er hätte jene Anfrage gemacht.

Indessen, ist denn eine solche Sendung aus dem Kerker an sich denkbar, und dürfen wir also diese zweite der oben sich gegenübergestellten unverträglichen Nachrichten nach Hinwegräumung der ersten ruhig Platz greifen lassen? Ganz unbedenklich zwar ist sie nicht. Nach Josephus [26]) war Furcht vor Unruhen die Ursache, warum Herodes den Täufer verhaften liefs; sollte diefs aber auch blofs Mitursache gewesen sein neben dem, was die Evangelien angeben: so bleibt es doch immer auffallend, dafs zu einem Manne, der mit defswegen gefangen gesetzt war, um durch Entfernung desselben von seinem Anhang Unruhen unter diesem zu verhüten, seine Schüler freien Zutritt behalten haben sollen [27]). Nun findet sich die Angabe, dafs die Sendung aus dem δεσμωτήριον erfolgt sei, nur bei Matthäus: Lukas, der sie auch erzählt, erwähnt von einem Gefängnisse nichts. Man könnte daher mit Schleiermacher die Darstellung des Lukas in diesem Stücke für die wahre, und das δεσμωτήριον bei Matthäus für einen unhistorischen Zusatz halten. Allein derselbe

26) Antiq. 18, 5, 2.

27) Schleiermacher, über den Lukas, S. 109.

Kritiker hat überzeugend nachgewiesen, dafs Matthäus diese Erzählung in der ursprünglichen, Lukas in überarbeiteter Form gibt; wobei es sonderbar wäre, wenn sich an jenem Einen Punkte das Verhältnifs umgekehrt hätte: weit natürlicher ist es, anzunehmen, dafs Lukas, der im ganzen Abschnitt als Ueberarbeiter erscheint, die ursprünglich angemerkte Oertlichkeit verwischt habe. Bleibt es also bei einer Sendung aus dem Kerker: so ist zwar die Berufung auf die Haft des Paulus in Rom und der Christen während der Christenverfolgungen [28]) insofern nicht ganz treffend, als hier nicht, wie bei dem Täufer, Furcht vor Aufruhr unter den Gründen der Verhaftung war; indessen läfst sich immer denken, dafs der Besuch einzelner Anhänger bei dem Wohlverwahrten für unbedenklich gehalten werden mochte.

Doch da uns oben die Annahme, dafs Jesus von Johannes vor dessen Gefangennehmung überhaupt als Messias anerkannt gewesen, nur durch die Angabe des vierten Evangeliums unmöglich gemacht wurde, dafs der Täufer auch nach dem Auftritt Jesu seine Taufe fortgesetzt habe: so führt uns diefs auf die Erwägung der verschiedenen Zeitpunkte, in welche die verschiedenen Evangelien die Verhaftung des Täufers versetzen. Matthäus, dem sich Markus anschliefst, setzt sie vor den öffentlichen Auftritt Jesu in Galiläa, indem er durch dieselbe Jesu Rückkehr in diese Provinz motivirt (Matth. 4, 12. Marc. 1, 14.). Lukas weist der Gefangennehmung des Täufers keine bestimmte chronologische Stelle an (s. 3, 19 f.); doch scheint sie nach ihm, da er ja bei der Sendung der beiden Jünger nichts vom Gefängnifs bemerkt, erst später eingetreten zu sein. Johannes aber erklärt noch nach dem ersten von Jesu nach seinem öffentlichen Auftritt besuchten Pascha ausdrücklich: ἔπω γὰρ ἦν βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν

28) Letztere bei Neander, L. J. Chr., S. 84.

ὁ Ἰωάννης (3, 24.). Fragt es sich: wer hat hier Recht? so befindet sich in der Darstellung des ersten Evangelisten etwas, das manche Erklärer geneigt gemacht hat, sie ohne Weiteres gegen die der beiden letzten aufzugeben. Daſs nämlich Jesus, auf die Kunde von des Täufers Gefangennehmung durch Herodes Antipas, nach Galiläa, also gerade in das Gebiet dieses Fürsten, sich seiner Sicherheit wegen zurückgezogen haben sollte: ist, wie Schneckenburger mit Recht behauptet [29]), undenkbar; da er ja gerade hier am wenigsten vor einem ähnlichen Schicksale sicher war. Allein selbst wenn man für das ἀνεχώρησεν nicht ohne den Nebenbegriff der gesuchten Sicherheit abkommen zu können glaubt: so fragt sich doch immer noch, ob nicht, unerachtet der irrigen Motivirung, doch das Datum selbst sich festhalten lasse? Matthäus und Markus knüpfen an diese nach des Täufers Verhaftung erfolgte Reise Jesu nach Galiläa die Anfänge seiner öffentlichen Wirksamkeit: und daſs diese erst nach des Täufers Wegnahme und aus Veranlassung derselben begonnen habe, wäre an sich nicht unwahrscheinlich. Leichter indessen konnte, da mit dem Auftreten Jesu das Interesse des christlichen Erzählers und Hörers an dem Vorläufer erlosch, dieſs den Irrthum herbeiführen, als sei er wirklich schon damals vom Schauplatz abgetreten; leichter ist dieſs zu begreifen, als wie die entgegengesetzte Darstellung auf ungeschichtlichem Wege hätte entstehen sollen: zumal die fortdauernde Freiheit des Täufers im vierten Evangelium nicht dazu benützt ist, ihn thatsächlich zu Jesu übergehen zu lassen, sondern nur zu anerkennenden Erklärungen, wie sie ebensogut aus dem Kerker abgegeben werden konnten.

Bleibt es demnach dabei, daſs während seiner öffentlichen Wirksamkeit der Täufer Jesum nicht für den Mes-

29) Ueber den Ursprung u. s. w., S. 79. Vgl. Fritzsche, Comm. in Matth., S. 178.

sias gehalten und erklärt haben kann: so ist dagegen leicht nachzuweisen, wie jene Vorstellung sich auf ungeschichtliche Weise bilden konnte. Nach A. G. 19, 4. erklärt der Apostel Paulus, was jedenfalls zum geschichtlichen Reste der N. T. lichen Nachrichten über Johannes gehört, dafs derselbe εἰς τὸν ἐρχόμενον getauft habe: und dieser kommende Messias, auf welchen er hingewiesen, setzt Paulus hinzu, sei eben Jesus gewesen (πιστεύειν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν). Diefs war eine Deutung der Worte des Täufers aus dem Erfolge; da als den durch Johannes vorausverkündigten Messias sich bei einer grofsen Zahl seiner Volksgenossen Jesus bewährt hätte. Wie nahe aber lag von hier aus die Meinung, als ob der Täufer selbst schon unter dem ἐρχόμενος die Person Jesu verstanden, selbst schon jenes πιστεύειν κ. τ. λ. gedacht hätte; eine Ansicht, welche, so ungeschichtlich sie ist, doch für die ältesten Christen um so einladender sein mufste, je erwünschter es war, durch die in der damaligen jüdischen Welt vielgeltende Auctorität des Täufers das Ansehen Jesu zu stützen[30]). Dazu kam

30) Auch darüber, warum gerade der vierte Evangelist so besonders geschäftig ist, den Täufer zu Jesu in ein günstigeres Verhältniss zu setzen, als sich geschichtlich denken lässt, bietet uns die angeführte Stelle aus der Apostelgeschichte vielleicht einigen Aufschluss. Derselben zufolge (V. 1 ff.) fanden sich nämlich in Ephesus Leute, die nur von der johanneischen Taufe wussten, und daher vom Apostel Paulus noch einmal, auf Jesum, getauft wurden. Nun ist aber einer alten Ueberlieferung zufolge das vierte Evangelium in Ephesus geschrieben (Irenaeus adv. haer. 3, 1.). Nehmen wir diese an, wie sie denn in dem Allgemeinen, dass sie eine griechische Localität für die Abfassung dieses Evangeliums angibt, in jedem Falle Recht hat, und setzen wir jener Andeutung der Apostelgeschichte zufolge Ephesus als den Sitz einer Anzahl von Anhängern des Täufers, welche dann Paulus schwerlich alle bekehrt haben wird, voraus: so würde sich aus dem Bestreben, diese zu Jesu

noch ein im A. T. gelegener Grund. Der Ahnherr des Messias, David, hatte in der althebräischen Sage gleichfalls eine Art von Vorläufer, in der Person des Samuel, der ihn im Auftrage Jehova's zum Könige über Israel salbte (1. Sam. 16.), und auch in der Folge im Verhältnifs der Anerkennung zu ihm blieb. Mufste demnach auch der Messias selbst einen Vorläufer haben, welcher übrigens aus der Weissagung des Malachia näher als ein zweiter Elias bestimmt wurde; und war geschichtlich im Zeitalter Jesu Johannes gegeben, dessen Taufe leicht als Weihe an die Stelle der Salbung gesetzt werden konnte: so lag es doch wohl nahe genug, das Verhältnifs des Täufers zu Jesu insbesondere nach der Analogie des Verhältnisses zwischen Samuel und David auszubilden.

§. 46.

Urtheil der Evangelisten und Jesu über den Täufer, nebst dessen Selbstbeurtheilung. Resultat über das Verhältniss beider Männer.

Auf den Johannes, als Vorbereiter des durch Jesum gestifteten Messiasreichs, wenden die Evangelien mehrere A. T. liche Stellen an.

Der Aufenthalt des Bufspredigers in der Wüste, seine wegbereitende Thätigkeit für den Messias, mufste an die jesaianische Stelle erinnern (40, 3 ff. LXX): *φωνὴ βοῶντος ἐν ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίῳ κ. τ. λ.* Diese Stelle, die sich in ihrem ursprünglichen Zusammenhange nicht auf den Messias und dessen Vorläufer, sondern auf Jehova

herüberzuziehen, das auffallende Gewicht erklären, welches das vierte Evangelium auf die *μαρτυρία Ἰωάννου* legt. Diess hat schon Storr bemerkt und ausgeführt, über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis, S. 5 ff. 24 f. Vergl. auch Hug, Einleitung in das N. T., 2, S. 190 f. 3te Ausg.

bezog, dem für die Rückkehr mit seinem Volke aus dem Exil durch die Wüste nach Judäa Bahn gemacht werden soll, führen die drei ersten Evangelisten als eine durch den Auftritt des Täufers erfüllte Weissagung an (Matth. 3, 3. Marc. 1, 3. Luc. 3, 4 ff.). Es liefse sich denken, dafs diefs erst spätere, christliche Anwendung wäre: doch steht auch dem nichts entgegen, dafs dem vierten Evangelium zufolge der Täufer selbst seine Bestimmung durch jene prophetischen Worte bezeichnet hätte (1, 23.).

Wie diese Stelle sämmtliche Synoptiker vom Täufer selbst, so hat Markus eine andre Prophetenstelle über den Täufer von Jesus entlehnt. Wie nämlich Jesus Matth. 11, 10. Luc. 7, 27. gesagt hatte: *οὗτος γάρ ἐςι περὶ οὗ γέγραπται· ἰδὺ ἀποςέλλω τὸν ἄγγελόν μυ πρὸ προσώπυ συ, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν συ ἔμπροσθέν συ*· so wendet im Eingange seines Evangeliums Markus diese Stelle des Malachia (3, 1.), neben der eben besprochenen jesaianischen, irrigerweise beide dem Jesaias zuschreibend, auf den Vorläufer Johannes an. Die Stelle ist eine messianische; nur will in derselben Jehova nicht vor einem andern, dem Messias, einen Engel oder Boten herschicken, sondern vor sich selbst: und erst in der N. T. lichen Anwendung ist, übereinstimmend in allen drei Stellen, statt der ersten Person (לְפָנַי) die zweite (συ) gesetzt.

Namentlich aber ist es eine Stelle desselben Propheten (3, 23. LXX. 4, 4: *καὶ ἰδὺ ἐγὼ ἀποςελῶ ὑμῖν Ἠλίαν τὸν Θεσβίτην, πρὶν ἐλθεῖν τὴν ἡμέραν Κυρίυ κ. τ. λ.*), welcher zufolge dem Täufer in den Evangelien eine Beziehung zu Elias gegeben wird. Dafs Johannes, *ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίυ* auf Besserung des Volks hinwirkend, dem in der messianischen Zeit sein Volk heimsuchenden *Κύριος* vorangehen werde, war nach Luc. 1, 17. schon vor seiner Geburt vorhergesagt. Im vierten Evangelium (1, 21.) lehnt der Täufer auf die Frage der Abgesandten des Synedriums, ob er Elias sei? diese Würde ab; ohne Zweifel nur in

dem Sinne, dafs er nicht der rohen Volksvorstellung gemäfs der leibhaftig wiedergekommene alte Seher sei; wogegen er das, was die Synoptiker von ihm sagen, ein Mann im Geiste des Elias zu sein, wohl selbst auch eingeräumt haben würde. Auf ähnliche Weise setzt ja auch Jesus (Matth. 11, 14.), wo er den Johannes als den verheifsenen Elias bezeichnet, wie zur Abwehrung jenes fleischlichen Verständnisses, hinzu: εἰ θέλετε δέξασθαι [1]).

Jene dem vierten Evangelium eigenthümliche Scene, wo Johannes den Eliastitel nebst mehreren andern ausschlägt, verlangt noch eine genauere Betrachtung, und zwar mufs sie mit einer Erzählung des Lukas (3, 15 ff.) verglichen werden, mit welcher sie auffallende Aehnlichkeit hat. Wie bei Lukas das um den Täufer versammelte Volk auf den Gedanken kommt, μήποτε αὐτὸς εἴη ὁ Χριστός; so fragen ihn bei Johannes Deputirte des Synedriums [2]): σὺ τίς εἶ; was, nach der Antwort des Täufers zu schliefsen, den Sinn haben mufs: Wofür gibst du dich aus? etwa, wie deine auf das Messiasreich bezügliche Taufe vermuthen läfst, und Manche von dir glauben, für den Messias [3])? Nach Lukas antwortet Johannes: ἐγὼ μὲν ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς· ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ —; nach Johannes erwiedert er gleichfalls: ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι· μέσος δὲ ὑμῶν ἕστηκεν, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε — οὗ ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος; womit bei Johannes noch die ihm eigenthümlichen Aussprüche über Jesu Präexistenz oder höhere Natur verbunden sind, statt deren Lukas eine Erwähnung der messianischen Geistestaufe hat, welche Johannes erst bei einer späteren Gele-

1) de Wette, exeget. Handb., 1, 3, S. 25.

2) Ueber diesen Sinn von οἱ Ἰουδαῖοι in unserer Stelle vergl. die Ausleger.

3) s. Lücke u. de Wette z. d. St.

genheit (V. 33.) nachholt. Wie aber Lukas diese ganze Scene in der Absicht und mit der Bedeutung einrückt, die Messianität Jesu auch dadurch zu begründen, dafs der Täufer sie von sich abgelehnt und auf einen nach ihm Kommenden übergetragen habe: so hat sie, nur mit noch stärkerem Gewichte, dieselbe Bedeutung auch bei Johannes. Liegt nun den beiden so verwandten Erzählungen schwerlich mehr als Ein Vorfall zum Grunde [4]): so fragt sich, welche ihn getreuer wiedergibt? Hier ist für's Erste in der Darstellung des Lukas keine innere Unwahrscheinlichkeit; vielmehr läfst sich leicht denken, wie das um den Täufer geschaarte Volk den Mann, der die Annäherung des Messiasreichs verkündigte, und mit Beziehung auf dasselbe taufte, in begeisterten Augenblicken für den Messias selber halten mochte. Nicht minder aber ist es dem Aufsichtsrechte des Synedriums über öffentliche Lehrer, wie es ein solches auch gegen Jesum geltend machte (Matth. 21, 23.), angemessen, dafs es, nach der Darstellung im vierten Evangelium, den Johannes um seine Befugnifs fragen läfst. Dafs bei Lukas diese Scene vor, bei Johannes ohne Zweifel nach der Taufe Jesu vorgeht, gibt gleichfalls keinen Grund, uns für die eine oder andere Darstellung zu entscheiden. Denn auf den Messias als einen zu erwartenden und ihm überlegenen — und mehr hat Lukas nicht — mufs Johannes, auch schon ehe er Jesum taufte, hingewiesen haben: wogegen ebenso im vierten Evangelium, wo die Scene bei der Taufe vorausgesetzt wird, die bestimmtere Hinweisung auf den schon mitten unter die Fra-

4) Bleek, a. a. O. S. 426; de Wette, a. a. O. S. 26 f. Auch Lücke gesteht (S. 339 seines Comm.) zu, die Ansicht von der Identität beider Relationen habe vielen Schein für sich; dass er selbst (S. 342) sich für die Verschiedenheit erklärt, hat seinen Grund nur in dem eingestandenen Wunsche, beide evangelische Erzählungen in ihrem Werthe zu erhalten.

ger getretenen Messias ganz in der Ordnung ist. Endlich selbst durch die Frage, welche von den beiden Darstellungen denn eher auf unhistorischem Wege habe entstehen können, kommt die Wage nicht aus dem Gleichgewicht. Denn wie sich die Erzählung bei Lukas als der unbestimmte Nachhall dessen betrachten läſst, was der vierte Evangelist genauer zu berichten weiſs: ebenso lieſse sich umgekehrt die Darstellung des letzteren aus dem Bestreben erklären, dem Zeugniſs des Täufers über Jesum dadurch mehr Gewicht zu geben, daſs es zu einem officiellen, nicht bloſs vor Volkshaufen, sondern vor der Staatsbehörde abgelegten, gemacht wurde; wie sich denn Joh. 5, 33. Jesus auf dieses Zeugniſs mit ganz anderem Gewichte beruft, als er sich auf das bei Lukas hätte berufen können. Es ist also ein Dilemma, das nur aus der allgemeinen Ansicht über das Verhältniſs des vierten Evangeliums zu den Synoptikern in Hinsicht ihrer historischen Glaubwürdigkeit entschieden werden kann.

Was Jesus seinerseits über den Johannes urtheilte, findet sich bei den Synoptikern an zwei Orte vertheilt, indem hier Jesus theils nach dem Abgang der Boten des Johannes sich zu einer Erklärung über diesen veranlaſst sieht (Matth. 11, 7 ff. parall.), theils nach der Erscheinung des Elias bei der Verklärung durch eine Frage der Jünger auf ihn zu sprechen kommt (Matth. 17, 12 f. parall.); im vierten Evangelium spricht Jesus den Ἰουδαίοις gegenüber, nachdem er sich, wie bemerkt, auf ihre Sendung zu Johannes berufen, ein ehrendes Urtheil über diesen aus (5, 35.). In der johanneischen Stelle nennt er den Täufer ein hellscheinendes Licht, in dessen Strahle das Volk, statt tiefe und bleibende Eindrücke von ihm zu empfangen, sich eine Zeit lang habe ergetzen mögen; in der zweiten synoptischen Stelle (bei Matthäus auch schon in der ersten, V. 14.) versichert er, daſs Johannes der als messianischer Vorläufer verheiſsene Elias sei; in der ersten Stelle sind

drei Punkte zu unterscheiden. Erstlich das Wesen und die Wirksamkeit des Johannes betreffend, wird sein strenger und fester Sinn und die Erhabenheit gerühmt, welche er als der von Malachia geweissagte messianische Vorläufer, der mit gewaltiger Hand das Himmelreich eröffnet habe, selbst über die Propheten behaupte (V. 7—14.); zweitens im Verhältnifs zu Jesu und den Bürgern der βασιλεία τῶν οὐρανῶν wird der Täufer zurückgestellt als derjenige, welcher, obwohl über alle Mitglieder der A. T.-lichen Oekonomie erhaben, doch dem Geringsten von denen, die an dem Leben des neuen Bundes Theil haben, nachstehe (V. 11.). Was drittens das Verhältnifs der Wirksamkeit sowohl des Johannes als Jesu zu den Zeitgenossen betrifft, so wird V. 16 ff. über deren gleiche Unempfänglichkeit für beide geklagt; wiewohl V. 12. bemerkt war, dafs seit dem Auftreten des Täufers ein gewaltiger Eifer für das Messiasreich angeregt sei, und manche ernst Strebende (βιαστὰι) sich den Zugang in dasselbe erzwingen [5]).

Hier mufs man, was den zweiten, wichtigsten der aufgezählten Punkte betrifft, allerdings mit Neander sagen: hätte nicht Johannes die Idee vom Messias und seinem Reiche auf eine klarere und geistigere Weise als die Propheten ausgebildet, nicht unmittelbarer als sie auf den Messias hingewiesen: so würde ihn Jesus nicht gröfser als alle Propheten genannt haben [6]). Aber ebenso wird man auf der andern Seite sagen müssen: hätte der Täufer Jesum selbst fest und entschieden als den Messias, und zwar ganz im N. T. lichen Sinne, anerkannt: so würde ihn Jesus nicht aus seinem Reiche ausgeschlossen, dem letzten

5) Eine abweichende Erklärung s. bei Schneckenburger, Beiträge, S. 48 ff.

6) Neander, L. J. Chr., S. 91.

Bürger desselben nachgestellt haben. Diefs gibt Neander selbst zum Theil zu, wenn er das Zurückbleiben des Johannes hinter dem christlichen Standpunkte darauf bezieht, dafs er noch nicht mit klarem Bewufstsein erkannt habe, wie der Messias nicht durch eine allen Widerstand besiegende Wundermacht, sondern durch Leiden sein Reich in der Menschheit gründen, und dieses nicht zuerst als ein äufserliches in der Erscheinung sich darstellen, sondern von innen heraus als ein geistiges sich entwickeln werde. Davon hatte aber der Täufer das Erstere dem vierten Evangelium zufolge bestimmt erkannt und wiederholt ausgesprochen: und Neander'n bleibt nichts übrig, als den Evangelisten Johannes der Vermischung des Subjectiven und Objectiven, der Hineintragung eines bestimmteren und höheren Sinnes in die Worte des Täufers zu beschuldigen [7]; wobei wir dann nicht wissen können, was von dessen Reden im vierten Evangelium als sicherer geschichtlicher Rest übrig bleibt. — Ein weiterer Punkt, in Betreff dessen Jesus den Johannes den Mitgliedern des messianischen Reiches nachsetzt, ist, wie aus V. 18. in Vergleichung mit Matth. 9, 16 f. erhellt, sein ascetisches Wesen, der Aeufserlichkeitsgeist überhaupt, der noch an Fasten u. dergl. Werken hing, welche Jesus dort als die zu dem Geiste des neuen Bundes nicht passenden alten Schläuche und Gewänder bezeichnet.

Zum Schlusse ist noch eine Uebersicht des Stufengangs zu geben, in welchem an die einfachen historischen Grundzüge des Verhältnisses zwischen Johannes und Jesus allmählig immer mehr Traditionelles sich angesetzt hat. Historisch ist, dafs Jesus, erfüllt, wie er war, von der eigenthümlich gefafsten Messiasidee, durch den Ruf der vorbereitenden Taufe des Johannes angezogen wurde, und sich derselben unterwarf; bald aber selbstständig als Mes-

7) a. a. O., S. 78.

als unter seinen Volksgenossen auftrat. Von dieser Wirksamkeit Jesu scheint der Täufer noch von seinem Kerker aus Notiz genommen zu haben; ohne jedoch mit sich in's Reine zu kommen, ob er den, der so langsam zu Werke ging und so leidend sich verhielt, für den von ihm angekündigten Messias halten dürfe: wie sich diefs in der Frage ausspricht, mit welcher er die zwei Schüler aus dem Gefängnifs an Jesum sendet.

Nun konnte man aber in der ersten Christengemeinde nicht anders denken, als dafs der Vorläufer Jesum entschieden als den Messias anerkannt habe: und so genügte das halbe und überdem späte Zeugnifs nicht, welches in jener Sendung aus dem Kerker lag.

Es war höchstens ein halbes Zeugnifs; sofern es in der Frage die Ungewifsheit, und in dem ὁ ἐρχόμενος eine Unbestimmtheit enthielt. Daher im vierten Evangelium keine Frage nach der Messianität Jesu mehr, sondern die heiligste Versicherung derselben; daher die bestimmtesten Aussprüche über Jesu ewige, göttliche Natur und seinen Charakter als des leidenden Messias.

Doch auch ein spätes war jenes Zeugnifs; denn vor demselben blieb ja immer noch die Taufe, welche Jesus von Johannes angenommen, und dadurch sich ihm scheinbar untergeordnet hatte. Daher mufste der Taufe Jesu die entgegengesetzte Wendung gegeben werden (wovon unten); daher ferner jene Scenen bei Lukas, durch welche der Täufer vor seiner Geburt schon in ein dienendes Verhältnifs zu Jesu gesetzt wurde.

Mit diesen Vorgängen und Aussprüchen konnte nun freilich in einer nach Einheit strebenden Darstellung jene zweifelnde Sendung nicht wohl zusammen bestehen: wie sie denn im vierten Evangelium fehlt; wogegen die übrigen Evangelisten in ihre loseren Compositionen neben der späteren Verherrlichung auch noch die ursprüngliche Erzählung aufnahmen, indem sie weniger auf die Frage des

Johannes, als auf die damit in Verbindung gebrachte Rede Jesu über denselben Gewicht legen möchten [8]).

---

8) Nur in Form einer Anmerkung sei hier der Halbheit gedacht, mit welcher das Verhältniss des Täufers zu Jesu auch von denjenigen, welchen über die Unhaltbarkeit der gewöhnlichen Ansicht von demselben ein Licht aufgegangen, doch noch immer gefasst wird. Unter diese ist Planck, in seiner Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einführung, 1, Kap. 7, nicht einmal zu zählen, indem er die Berichte über dieses Verhältniss durchaus als historisch nimmt, dann aber nicht umhin kann, einen zwischen beiden Männern abgeredeten Plan aufs Bestimmteste zu behaupten.

Die Abhandlung eines Ungenannten hingegen in Henke's neuem Magazin, 6, 3, S. 373 ff., Johannes und Jesus überschrieben, geht von dem Bewusstsein aus, dass die orthodoxe Vorstellung von Johannes als blossem Vorläufer Jesu, der seine Bestimmung und Absicht nicht in sich selber, sondern einzig in dem nach ihm Gekommenen gehabt habe, unhaltbar sei; ebensowenig aber der naturalistische Verdacht, dass zwischen beiden Männern eine vorgängige Abrede stattgefunden, irgend einen Grund für sich aufzuweisen habe. In ersterer Beziehung nun räumt der Verf. mit vieler Unbefangenheit die Meinung hinweg, als hätte Johannes bestimmt schon auf Jesum als Messias hingewiesen, und geht hierin selbst zu weit, indem er der unbegründeten Vermuthung nachhängt, vielleicht habe der Täufer anfänglich sich selbst zum Messias berufen geglaubt, und durch seine Taufe für sich Partei machen wollen. Gegen die andre Vermuthung aber geht er lange nicht weit genug. Er gibt nämlich nicht bloss die Verwandtschaft, das ziemlich gleiche Alter und die frühe Bekanntschaft beider zu: sondern ergeht sich auch in romantischen Vorstellungen von den Weltverbesserungsplanen, welche die Jünglinge zusammen entworfen; von dem edelmüthigen Streit, in welchem sie gestanden, indem jeder den andern für würdiger gehalten habe, den Messias vorzustellen; bis endlich Johannes im Bewusstsein seiner Unzulänglichkeit zurückgetreten, Jesus aber durch eine Naturbegebenheit bei seiner Taufe in der Ueberzeugung, der Messias zu sein, bestärkt worden sei.

§. 47.

Die Hinrichtung des Täufers Johannes.

Anhangsweise nehmen wir hier gleich dasjenige mit, was uns über das tragische Ende des Täufers Johannes gemeldet wird. Nach den übereinstimmenden Berichten der Synoptiker und des Josephus [1]) wurde er, nachdem er einige Zeit lang gefangen gesessen, auf Befehl des Herodes Antipas, Tetrarchen von Galiläa, hingerichtet, und zwar nach den N. T.lichen Nachrichten enthauptet (Matth. 14, 3 ff. Marc. 6, 17 ff. Luc. 9, 9.).

Ueber die Ursache seiner Gefangennehmung und Hinrichtung aber findet zwischen Josephus und den Evangelisten eine Abweichung statt. Während nämlich nach den

---

Winer, unter dem Artikel Johannes in seinem bibl. Realwörterbuch, 1, S. 690 ff., hat zwar die richtige Einsicht in die unausgleichbare Differenz zwischen der synoptischen und johanneischen Darstellung des Täufers, so wie darüber, dass die letztere die Farbe johanneischer Gnosis trage; aber von dem theilweise sagenhaften Charakter auch der synoptischen Berichte gibt er keine Andeutung, sondern setzt aus Lukas die Verwandtschaft und das Altersverhältniss, aus Matthäus die frühere Bekanntschaft Beider voraus, und glaubt auch unerachtet dieses Verhältnisses die späteren in der Sendung aus dem Kerker bewiesenen Zweifel des Täufers aus seinen A. T. lichen Messiasvorstellungen begreifen zu können.

Auch Hase, §§. 52. 66. seines Lebens Jesu, findet es noch wahrscheinlich, dass Johannes ein Blutsfreund von Jesu gewesen sei, und mit ihm in einer auf höchste Achtung gegründeten Freundschaft gestanden habe, ohne übrigens vor der Taufe dessen messianische Bestimmung zu kennen. Sobald er diese erkannte, habe er sich Jesu mit erhabener Aufopferung untergeordnet.

Von Neander's Ansicht ist im Texte hinlänglich die Rede gewesen.

1) Antiq. 18, 5, 2.

letzteren der Tadel, welchen Johannes über die Verheirathung des Herodes mit der Frau seines (Halb-) Bruders [2]) ausgesprochen hatte, die Veranlassung seiner Gefangennehmung war, und die rachsüchtige List der Herodias während eines Hoffestes die Hinrichtung herbeiführte: so erzählt zwar auch Josephus das Verhältniſs des Antipas zur Herodias und den Tod des Täufers in Einem Zusammenhange; aber nicht so, daſs der Tadel jenes Verhältnisses als Ursache der Hinrichtung des Täufers erscheint: sondern die Hinrichtung des Täufers als Ursache der Niederlage des Antipas in dem durch die Heirath mit Herodias veranlaſsten Araberkriege; als Grund der Verhaftung und Hinrichtung des Täufers aber gibt Josephus die Furcht vor Unruhen an, welche Herodes von dem bedeutenden Anhange desselben besorgt habe. Diese beiden abweichenden Erzählungen [3]) sind übrigens nicht unvereinbar. Man hat die Vereinigung so versucht, daſs man vermuthete, die Furcht vor Aufruhr sei der eigentliche Kabinetsgrund zur Verhaftung des Täufers gewesen, das unehrerbietige Urtheil über die Herrscher aber als ostensibler Grund vorgeschoben worden [4]). Allein ich zweifle sehr, ob Herodes den von Johannes gerügten scandalösen Punkt absichtlich wird hervorgekehrt haben; sondern, wenn man hier zwischen geheimer und ostensibler Ursache unterscheiden will, so möchte der Tadel jener Heirath die geheime gewesen, und die Sache so zu denken sein, daſs die Furcht vor Aufruhr absichtlich, um den

---

2) Diesen früheren Gemahl der Herodias nennen die Evangelien Philippus, Josephus Herodes. Er war der Sohn der Hohenpriesterstochter Mariamme, und lebte als Privatmann. S. Joseph. Antiq. 15, 9, 3. 18, 5, 1. 4. B. j. 1, 29, 2. 30, 7.

3) Vgl. Hase, Leben Jesu, §. 88.

4) Fritzsche, Comm. in Matth. z. d. St. Winer, bibl. Realwörterb., 1, S. 694.

Mord zu entschuldigen, ausgestreut worden sei [5]). Uebrigens braucht man jene Unterscheidung nicht einmal; da ja Antipas befürchtet haben kann, eben auch durch den starken Tadel jener gesetzwidrigen Heirath und seiner Lebensweise überhaupt möchte Johannes das Volk gegen ihn in Aufruhr bringen.

Aber auch zwischen den evangelischen Erzählungen selbst findet sich eine Differenz; nicht nur darin, daſs Markus in anschaulichster Ausführlichkeit die Scene bei dem Festmahl erzählt, Lukas dagegen sich mit einer kurzen Angabe begnügt (3, 18 – 20. 9, 9.), während Matthäus in der Mitte steht: sondern es wird auch das Verhältniſs des Herodes zum Täufer von Markus wesentlich anders als von Matthäus dargestellt. Während nämlich nach dem Letzteren Herodes den Täufer zu tödten wünschte, aber nicht dazu kommen konnte, weil das Volk zu fürchten war, das ihn für einen Propheten hielt (V. 5.): so ist es nach Markus nur Herodias, welche dem Johannes nach dem Leben trachtet, aber ihren Zweck nicht erreichen kann, weil ihr Gemahl ihn als einen heiligen Mann achtete, ihn bei Gelegenheit selbst gerne hörte, und seinem Rath nicht selten Folge leistete (V. 19 ff.). Hier hat nun das individuell Charakteristische der Erzählung des Markus die Erklärer bewogen, seiner Darstellung den Vorzug vor der des Matthäus zu geben [6]). Allein gerade in diesen Ausmalungen und Aenderungen bei Markus könnte man vielmehr die Spur des Traditionellen zu erkennen glauben; zumal auch Josephus nur vom Volke sagt: ἤρθησαν τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων: den Herodes aber als denjenigen aufführt, welcher δείσας κρεῖττον ἡγεῖται

5) So Paulus; Schleiermacher, über den Lukas, S. 109; Neander, L. J. Chr., S. 83.

6) z. B. Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 86 f.

(τὸν Ἰωάννην) ἀναιρεῖν. Wie nahe lag es nämlich, zu weiterer Erhebung des Täufers den Contrast herbeizuführen, dafs selbst der Fürst, gegen welchen er gesprochen, und der ihn defswegen verhaftet hatte, im Gewissen gehalten gewesen sei, ihn zu achten, und nur sein rachsüchtiges Weib zu seinem Bedauern ihm den Mordbefehl abgelistet habe. Mit dem Charakter des Antipas ist es ohnehin nicht unverträglich, dafs er, als ἀγαπῶν τὴν ἡσυχίαν [7]), den Störer seiner inneren und äufseren Ruhe aus dem Wege zu schaffen wünschte.

Der Schlufs der evangelischen Erzählung gibt den Eindruck, als wäre der abgeschlagene Kopf des Johannes noch bei Tisch überreicht worden, also das Gefängnifs desselben ganz in der Nähe gewesen. Nun aber erfahren wir aus der angeführten Stelle des Josephus, dafs der Täufer in Machärus, einem festen Platz an der Südgränze von Peräa, gefangen gesessen habe; wogegen die Residenz des Herodes in dem eine Tagreise davon entfernten Tiberias war [8]). Von Machärus aber nach Tiberias konnte das Haupt des Johannes erst nach zwei Tagen, also nicht mehr über Tafel, herbeigebracht werden. Der Widerspruch, welcher hierin zu liegen scheint, ist nun zwar nicht mit Fritzsche durch Berufung darauf zu lösen, dafs in den Evangelien mit keinem Worte gesagt sei, das Haupt des Johannes sei noch während des Mahles gebracht worden. Denn die Tochter der Herodias verlangte dasselbe ὧδε, d. h. doch wohl auf der Stelle, noch während des Festes [9]): und der Verfolg der Erzählung, besonders bei Markus, wo alsbald ein *speculator* in den Kerker

7) Joseph. Antiq. 18, 7, 2. Dass das ἐλυπήθη des Matthäus V. 9. kein Widerspruch dieses Evangelisten mit sich selber ist, darüber vergl. Fritzsche z. d. St.

8) Vergl. Fritzsche, Comm. in Matth., S. 491.

9) Vgl. de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 132.

geht, und mit dem Haupte des Täufers auf dem πίναξ zurückkommt, veranlafst zu glauben, dafs ihr Wunsch, oder vielmehr der ihrer Mutter, gewährt, und dem rachsüchtigen Weibe der Kopf ihres Feindes als das köstlichste Gericht noch über Tafel gebracht worden sei. Das aber tritt hier mit einer wenigstens möglichen Lösung ein, was wir aus Josephus erfahren [10]), dafs Herodes Antipas ebendamals mit dem arabischen König Aretas im Kriege begriffen war, zwischen dessen Gebiet und dem seinigen Machärus die Gränzfeste bildete: wo also damals Herodes selbst mit seinem Hofstaate sich aufgehalten haben könnte [11]).

Wir sehen: das Leben des Johannes in der evangelischen Erzählung ist aus leicht denkbaren Gründen vorwiegend nur an seiner Jesu zugewendeten Seite von mythischem Schimmer umflossen; während die von der Sache Jesu abgekehrte Seite mehr noch die geschichtlichen Umrisse zeigt.

---

10) Antiq. 18, 5, 1. Vergl. Hezel, Hauptthatsachen u. s. f., Tüb. Zeitschrift, 1836, 2, S. 60.

11) Osiander zwar (S. 140) weiss für gewiss, dass Herodes damals in Mächarus „seine Hofhaltung hatte"; so lange er uns aber nicht sagt, woher er diess weiss, müssen wir bei unserem „könnte" bleiben.

Zweites Kapitel.

Taufe und Versuchung Jesu.

§. 48.

In welchem Sinne hat sich Jesus von Johannes taufen lassen?

Die vorangestellte Frage, so leicht man es mit ihrer Beantwortung bisher zu nehmen pflegte, gehört doch zu den schwierigsten in der evangelischen Geschichte; sofern die zwei Seiten, welche der früheren Ausführung zufolge an der Bedeutung der Johannistaufe zu unterscheiden sind, beide gleich sehr mit der Stellung und dem Wesen Jesu im Widerspruche zu stehen scheinen.

Für's Erste stellen uns die Evangelisten die Taufe des Johannes als ein *βάπτισμα μετανοίας* dar. Die Israeliten, heifst es Matth. 3, 6., haben sich von Johannes taufen lassen *ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν*: soll nun, müssen wir fragen, Jesus gleichfalls ein solches Bekenntnifs abgelegt haben? es erging an sie der Ruf: *μετανοεῖτε* (Matth. 3, 2.): soll auch Jesus sich diefs haben gesagt sein lassen?

Schon in der alten Kirche war dieses Bedenken; im Hebräer-Evangelium der Nazarener richtete esus Jan seine Mutter und Brüder, welche ihn aufforderten, sich von Johannes taufen zu lassen, die Frage, was er denn gesündigt habe, dafs er diese Taufe nöthig hätte [1]? und ein ketze-

1) Hieron. adv. Pelagian. 3, 2: *In Evangelio juxta Hebraeos — — narrat historia: Ecce mater Domini et fratres ejus dices-*

risches Apokryphum soll Jesum bei seiner Taufe geradezu ein Bekenntniſs eigener Sünde haben ablegen lassen [2]).

Zu einer solchen Vermuthung kann man allerdings durch folgende Ueberlegungen geführt werden. Nach Matth. 3, 6. scheint Johannes vor der Taufe ein Sündenbekenntniſs verlangt zu haben: ablegen konnte Jesus, als sündlos vorausgesetzt, ein solches ohne Unwahrheit nicht; verweigerte er es, so taufte ihn Johannes schwerlich, denn für den Messias hielt er ihn vorher nicht, und bei jedem andern Israeliten muſste er ein Sündenbekenntniſs für nöthig halten. Wollte also Jesus keines ablegen, so müſste sich wohl hierüber der Streit entsponnen haben, welchem Matthäus eine ganz andre Beziehung gibt; aber freilich, wenn das διεκώλυεν des Johannes durch eine solche Weigerung Jesu veranlaſst gewesen wäre, so würde sich die Sache schwerlich durch ein bloſses ἄφιε πρέπον ἐστὶν haben abmachen lassen, sondern eben das πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην

---

bant ei: Joannes baptista baptizat in remissionem peccatorum; eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: quid peccavi ut vadam et baptizer ab eo? nisi forte hoc ipsum quod dixi, ignorantia est.

2) Der Verfasser des Tractatus de non iterando baptismo in Cyprians Werken, ed. Rigalt., p. 139. (die Stelle steht auch in Fabric. Cod. apocr. N. T., 1, S. 799f.) sagt: *Est — liber, qui inscribitur Pauli praedicatio. In quo libro, contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem inventes Christum, qui solus omnino nihil deliquit, et ad accipiendum Joannis baptisma paene invitum a matre sua Maria esse compulsum.* — Da dieses Sträuben gegen die Taufe nicht zum Bekenntniss eigner Sünde, sondern eigentlich nur zu dem Bewusstsein der Sündlosigkeit passt, wie es Jesus im Nazarenerevangelium ausspricht: so mag die Darstellung der Praedicatio Pauli der des genannten Evangeliums verwandt gewesen, und vielleicht nur aus verketzerndem Missverstand härter dargestellt worden sein.

würde der Täufer vermifst haben, wenn kein Sündenbekenntnifs abgelegt war. Indessen, wenn auch vielleicht nicht jeder einzelne Täufling ein solches Bekenntnifs ablegen mufste: so hat doch wohl Johannes bei Vollziehung der Taufhandlung nicht ganz geschwiegen, sondern den Täufling mit Worten angeredet, welche sich auf die μετάνοια bezogen. Konnte Jesus solche Worte über sich sprechen lassen, wenn er sich bewufst war, keine Sinnesänderung nöthig zu haben? und machte er dadurch, dafs er von sich als einem Sünder reden liefs, nicht die Gemüther irre, welche nachher an ihn als den Sündlosen glauben sollten? Lassen wir aber selbst auch die Behauptung fallen, dafs Johannes die Täuflinge in angegebener Weise angeredet habe: so mufsten doch die Gebärden derjenigen, welche in die reinigende Fluth hinabstiegen und wieder auftauchten, die von Büfsenden sein, und wenn Jesus diese auch nur stillschweigend mitmachte, ohne sie doch auf sich zu beziehen: so könnte er von Simulation nicht freigesprochen werden.

So zwingend diese Erwägungen scheinen: so wenig kann man sich doch auf der andern Seite der Wahrheit der Bemerkung entziehen, es sei undenkbar, dafs derjenige, welcher mit dem Bewufstsein zur Taufe gekommen war, der Sündenvergebung und Reinigung von der Sünde wie Andere zu bedürfen, sich später im Gegentheil für den gehalten haben sollte, welcher selbst die Sündenvergebung und Geistestaufe ertheilen könne; zwischen beiden durchaus entgegengesetzten Formen des religiösen Bewufstseins könne es in demselben Subjecte keine Vermittlung, keinen möglichen Uebergang aus der einen in die andere geben [3]).

Um zu Gunsten dieser Ueberlegung der früheren auszuweichen, genügt es aber nicht, mit Neander ungenau zu

3) Neander, L. J. Chr., S. 64.

sagen, die Beziehung der Taufe auf die Bufse sei von selbst ausgeschlossen gewesen bei dem, welcher eben im Momente der Taufe als den Messias, den Befreier von der Sünde, sich offenbarte; denn nach den evangelischen Erzählungen erfolgte diese Offenbarung erst, nachdem der Taufact vorüber, mithin alles dasjenige, woran wir uns im Gedanken an die Unsündlichkeit Jesu stofsen müssen, bereits vorgenommen war. Ebensowenig ist die Schwierigkeit durch die Unterscheidung zu lösen, für sich selbst zwar habe Jesus keine μετάνοια nöthig gehabt; um dieselbe aber als etwas für alle andern Menschen, auch seine Volksgenossen, die Nachkommen Abrahams nicht ausgenommen, unerläfsliches darzustellen, und für die darauf abzweckende Taufe seine Billigung öffentlich auszusprechen, habe Jesus sich derselben unterworfen [4]): auch so bliebe die Unwahrheit, dafs er etwas, das ihn für sich nichts anging, doch scheinbar auf sich bezogen hätte. Doch dafs ihn, als Sündlosen vorausgesetzt, die Taufe nichts angegangen hätte, ist eigentlich nur bei demjenigen Begriffe der Sündlosigkeit richtig, welcher das *posse non peccare* zum *non posse peccare* steigert. War die Möglichkeit des Sündigens in Jesu, und die beständige Niederhaltung derselben Werk seines freien Willens: so steht nichts mehr im Wege, dafs er sich nicht einer sinnbildlichen Handlung sollte haben unterwerfen können, durch welche er sich fortgesetzte Reinheit, wie die Uebrigen Reinigung, gelobte [5]).

Doch kaum mit diesem Bedenken fertig, kommt uns, von der andern Seite an der Bedeutung der Johannistaufe her, ein neues entgegen. Dieselbe war den N. T. lichen Nachrichten zufolge eine Taufe εἰς τὸν ἐρχόμενον, indem man durch dieselbe auf die Ankunft des Mes-

4) Kuinöl, Olshausen, z. d. St.

5) de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 34.

sias glaubig sich vorbereiten zu wollen versprach: wie konnte Jesus, wenn er der ἐρχόμενος selbst zu sein sich bewufst war, dieser Taufe sich unterwerfen, und dadurch den täuschenden Schein veranlassen, als ob auch er noch eines Andern wartete? Ist diefs weder seiner Sittlichkeit, noch auch nur seiner Klugheit zuzutrauen, und fehlt andererseits, bei dem mythischen Charakter der Geburtsgeschichte und der Unbestimmtheit der Aeufserung Jesu im zwölften Jahre, jede äufsere Nöthigung, das Bewufstsein seiner Messianität schon früher in ihm entwickelt zu denken: so kann man zu der Folgerung sich veranlafst finden, dafs Jesus, als er zu Johannes kam, um sich taufen zu lassen, sich noch nicht entschieden als den Messias gedacht haben könne [6]).

Aber auch hier, wie oben, stellt sich dieser Vermuthung ein gewaltiges Hindernifs in den Weg. Läfst es sich denken, mufs man nämlich fragen, dafs derjenige, der sich bald hernach mit einer Klarheit und Entschiedenheit, welche den Schrecken des Todes trotzte, als den Messias wufste — ist es denkbar, dafs dieser noch bis in sein reifes Mannesalter, das dreifsigste Jahr, hinein über sich im Unklaren gewesen sei? kann ein so sicheres und in seiner Wirkung auf Andere so gewaltiges Bewufstsein, wie das messianische Jesu, als ein später Fund zu seinem übrigen Selbstbewufstsein hinzugetreten, und mufs es nicht vielmehr aus demselben hervor- und mit demselben grofsgewachsen sein? eine Entfaltung, in deren Gang, wie schon früher bemerkt, die Erzählung von dem ersten Tempelbesuch Jesu aufs natürlichste sich einfügt.

Doch zur Lösung dieses Widerstreites bietet sich die Nachricht bei Justin, welcher zufolge es jüdische Erwartung war, dafs der Messias durch den ihm vorangehenden

6) Paulus, exeg. Handb., 1, a, S. 362 ff. 367. Hase, Leben Jesu, §. 48. erste Ausg.

Elias gesalbt, und dadurch unter seinem Volke werde eingeführt werden [7]). Als diese Salbung konnte Jesus die Taufe des Johannes betrachten, und sich eben als Messias derselben unterwerfen. Das Gleiche, dafs nicht blofs die auf das messianische Reich Wartenden, sondern auch der Messias selbst zu seiner Taufe kommen würde, erwartete auch der Täufer nach dem vierten Evangelium (1, 32 f.); wogegen seine Weigerung, Jesum zu taufen, im ersten Evangelium (3, 14.), sich mit jener Vorstellung nicht verträgt.

§. 49.

Die Vorfälle bei der Taufe Jesu als übernatürliche und als natürliche betrachtet.

Eben als Johannes seine Taufe an Jesus vollendet hatte, ereignete es sich nach den synoptischen Evangelien, dafs der Himmel sich öffnete, der heilige Geist in Gestalt einer Taube auf Jesum herabkam, und eine Himmelsstimme sich hören liefs, die ihn als den Sohn Gottes, auf welchem des Vaters Wohlgefallen ruhe, bezeichnete (Matth. 13, 16 f. Marc. 1, 10 f. Luc. 3, 21 f.). Das vierte Evangelium läfst (1, 32 ff.) durch den Täufer erzählen, wie er den heiligen Geist einer Taube gleich auf Jesum habe herabkommen und über ihm bleiben sehen; von einer Stimme wird hier nichts gesagt, auch nicht, dafs die Scene gerade bei der Taufe Jesu vorgefallen sei: doch da im unmittelbar Vorhergehenden Johannes von seiner Taufe gesagt hatte, sie sei zur Offenbarung des Messias bestimmt gewesen, überdiefs die johanneische Beschreibung des herabkommenden Geistes fast wörtlich der synoptischen entspricht: so ist

7) Dial. c. Tryphon. 8: Χριστὸς δὲ (sagt der Jude Tryphon) εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι πω, ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ.

wohl nicht zu zweifeln, dafs hier derselbe Vorfall berichtet werden solle. Die alten verlorenen Evangelien Justins und der Ebioniten verbanden hiemit noch ein himmlisches Licht, oder ein im Jordan aufflammendes Feuer [1]); auch mit der Taube und Himmelsstimme nahmen sie Veränderungen vor, von welchen unten zu sprechen sein wird. Wem denn eigentlich die Erscheinung gegolten habe, darüber kann man bei Vergleichung der verschiedenen Berichte zweifelhaft bleiben. Nach Johannes, wo der Täufer sie seinen Anhängern erzählt, scheinen diese nicht Augenzeugen gewesen zu sein; sondern, indem er davon spricht, wie ihm von demjenigen, der ihn zu taufen gesandt habe, das Herabkommen und Bleiben des Geistes über Einem als Kennzeichen des Messias verheifsen worden sei, sieht es aus, als wäre die Erscheinung vorzugsweise nur für den Täufer bestimmt gewesen. Nach Markus ist es Jesus, der im Heraufsteigen aus dem Wasser den Himmel sich spalten und den Geist herabkommen sieht. Auch bei Matthäus liegt es am nächsten, εἶδε und ἀνεῴχθησαν αὐτῷ auf ὁ Ἰησοῦς zu beziehen, der unmittelbar vorher Subject gewesen war; doch, da es sofort heifst, er habe den göttlichen Geist gesehen ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν, nicht ἐφ' αὐτόν (bei Markus erklärt sich das in seine Construction nicht passende ἐπ' αὐτὸν aus seiner Abhängigkeit von Matthäus): so scheint der Sehende nicht derselbe gewesen zu sein mit dem, auf welchen er den Geist herabkommen sah, und man ist veranlafst, εἶδε und ἀνεῴχθησαν αὐτῷ auf das entferntere Subject, den Täufer, zu beziehen, welcher jedenfalls, da die Himmelsstimme von Jesu in der dritten Person redet, am natürlichsten als weiterer

1) Justin. Martyr. dial. c. Tryph. 88: κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ, καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ κ. τ. λ. Epiphan. haeres. 30, 13 (nach der Himmelsstimme): καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα.

Zeuge der Erscheinung vorausgesetzt wird. Ein noch viel gröfseres Publicum scheint Lukas dem Vorfalle zu geben, indem er ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν auch Jesum die Taufe empfangen, und hierauf, wie man zu glauben veranlafst ist, vor allem Volke die beschriebene Scene sich ereignen läfst [2]).

Die Erzählungen veranlassen zunächst zu keiner andern Auffassung, als dafs alles Angegebene äufserlich sichtbar und hörbar vor sich gegangen: und so sind sie defswegen von jeher von der Mehrheit der Ausleger verstanden worden. Will man sich aber die Sache als wirklich so geschehen vorstellen: so stöfst die gebildete Reflexion auf nicht unbedeutende Schwierigkeiten. Erstlich, dafs bei der Erscheinung eines göttlichen Wesens auf der Erde sich erst der sichtbare Himmel aufthun müsse, um demselben das Heruntersteigen aus seinem gewöhnlichen Sitze möglich zu machen, diefs kann doch wohl nichts Objectives, sondern nur subjective Vorstellung einer Zeit sein, welche den Wohnplatz Gottes über dem festen Himmelsgewölbe sich dachte. Ferner, wie ist es mit richtigen Begriffen von dem heiligen Geiste, als der göttlichen, Alles erfüllenden Kraft, zu vereinigen, dafs sich derselbe, wie ein endliches Wesen, von einem Orte zum andern bewegen, und vollends gar in einer Taube sich verkörpern solle? Endlich aber, dafs Gott menschlich articulirte Töne in einer bestimmten Landessprache von sich gegeben habe, hat man mit Recht selbst abenteuerlich gefunden [3]).

---

2) Ueber diese Differenzen vergl. Usteri, über den Täufer Johannes, die Taufe und Versuchung Christi, in den theolog. Studien und Kritiken, 2ten Bandes drittes Heft, S. 442 ff.; Bleek, Bemerkungen zum Evang. Joh., ebendaselbst, 1833, 2, S. 428 ff.

3) Bauer, hebr. Mythologie, 2, S. 225 f. Vgl. Gratz, Comm. zum Evang. Matth., 1, S. 172 ff.

Schon in der alten Kirche waren daher gebildetere Väter namentlich in Bezug auf die in der biblischen Geschichte sich findenden Gottesstimmen auf die Ansicht gekommen, dafs sie nicht eigentlich äufsere, durch Bewegung der Luft entstandene Töne, sondern innerliche Eindrücke gewesen seien, welche Gott im Gemüthe derjenigen, denen er sich mittheilen wollte, hervorgebracht habe; und so behaupten auch von der Erscheinung bei Jesu Taufe Origenes und Theodor von Mopsvestia geradezu, dafs sie ὀπτασία, ἢ φύσις, gewesen sei [4]). Den Einfältigen freilich, sagt Origenes, ist es in ihrer Einfalt ein Geringes, die ganze Welt in Bewegung zu setzen, und eine so fest verbundene Masse wie den Himmel zu spalten; wer aber tiefer über dergleichen Dinge forsche, meint er, der werde an jene höhere Eröffnung des Sinnes denken, vermöge welcher, wie öfters im Traume, so auch im Wachen erwählte Personen mit ihren leiblichen Sinnen etwas zu vernehmen glauben, während doch nur ihr Gemüth in Bewegung gesetzt ist: so dafs folglich auch hier die ganze Erscheinung nicht als äufserer Vorgang, sondern als innere, von Gott gewirkte Vision, zu fassen wäre; eine Auffassung, welche auch unter neueren Theologen vielen Beifall gefunden hat.

Dieselbe hat in den zwei ersten und dem vierten Evangelium Anknüpfungspunkte an den Ausdrücken: ἀνεῴχθησαν αὐτῷ, εἶδε und τεθέαμαι, welche der Erscheinung eine subjective Wendung zu geben scheinen können; in dem Sinne der Bemerkung Theodor's, dafs das Niedersteigen des heiligen Geistes ἢ πᾶσιν ὤφθη τοῖς παρεῦσιν, ἀλλὰ κατά τινα πνευματικὴν θεωρίαν ὤφθη μόνῳ τῷ Ἰωάννῃ, wozu wir nach Markus Jesum als den Zweiten setzen müfsten, der an dem Gesichte Antheil gehabt. Dagegen lautet nun

4) Diese die Worte Theodor's, in Münter's Fragmenta patr. graec. Fasc. 1, S. 142. Orig. c. Cels. 1, 48. Vgl. Basil. M. in Suicer's Thesaurus, 2, S. 1479.

aber die Darstellung des Lukas mit ihrem: ἐγένετο ἀνεῳχθῆναι — καὶ καταβῆναί — καὶ φωνὴν — γενέσθαι —, vollends wenn man das σωματικῷ εἴδει hinzunimmt, so ganz objectiv und äufserlich [5]), dafs auf dem Standpunkte, der die vollkommene Wahrheit sämmtlicher evangelischen Berichte festhält, die minder bestimmten drei übrigen Erzählungen nach der unzweideutigen des Lukas von einem Vorgange gedeutet werden müssen, der nicht blofs im Innern des Täufers und Jesu sich zutrug. Richtig gibt daher Olshausen dem Berichte des Lukas insoweit nach, dafs er eine Volksmenge bei dem Vorgange zugegen sein, und dieselbe auch etwas sehen und hören läfst, doch nur etwas Unbestimmtes und Unverstandenes. Hiemit wird die Sache einerseits aus dem Gebiete subjectiver Vision wieder auf das des objectiven Geschehens hinübergespielt; indem aber andrerseits die erschienene Taube nicht dem physischen, sondern nur dem eröffneten geistigen Auge sichtbar, und ebenso die Worte nicht leiblichen Ohren hörbar, sondern nur dem Geiste vernehmlich gewesen sein sollen: so geht über solcher übersinnlichen Sinnlichkeit Olshausen'scher Pneumatologie uns Uebrigen das Verständnifs aus, und wir eilen aus dieser dumpfen Atmosphäre gerne zu der Klarheit derjenigen fort, welche uns einfach sagen, die Sache sei ein äufserer Vorgang, aber ein rein natürlicher gewesen.

Von dieser Seite beruft man sich auf die Weise des Alterthums, natürliche Vorgänge als göttliche Zeichen anzusehen, und in bedeutungsvollen Momenten, wo es auf einen kühnen Entschlufs ankam, sich durch dieselben leiten zu lassen. So habe auch für Jesum, als er, innerlich zum Messias herangereift, nur noch auf eine äufsere göttliche Bestätigung wartete, und eben so für den Täufer,

5) Wie diess auch Lücke anerkennt, Commentar zum Evangel. Joh., 1, S. 370, und Bleek, a. a. O., S. 437.

der seinen Jugendfreund bereits über sich selber stellte, in der feierlichen Stimmung bei der Taufe des Ersteren durch den Letzteren jedes zufällig eintretende Naturphänomen bedeutungsvoll sein, und ihnen als Zeichen des göttlichen Willens erscheinen müssen [6]). Was nun diese natürliche Erscheinung gewesen sei, darüber sind die Erklärer getheilter Meinung [7]). Die einen nehmen mit den Synoptikern sowohl etwas Hörbares als etwas Sichtbares an; die andern mit Johannes nur etwas Sichtbares. Was das Sichtbare betrifft, so deuten sie das Sichöffnen des Himmels entweder von plötzlicher Zertheilung der Wolken [8]), oder von einem Blitzstrahl [9]); die Taube aber nehmen sie entweder als einen wirklichen Vogel dieser Gattung, welcher zufällig über das Haupt Jesu langsam hinschwebte [10]), oder setzt man voraus, dafs eben jener die Wolken zertheilende Blitz [11]), oder ein sonstiges Meteor [12]), der Art seines Herabkommens wegen mit einer Taube verglichen werde. Nimmt man neben diesem Sichtbaren auch noch etwas Hörbares bei der Scene an, so versteht man auf diesem Standpunkt einen Donnerschlag darunter, welchem die Anwesenden als einer Bath-kol die Auslegung gegeben haben, die wir bei den ersten Evangelisten lesen [13]); wogegen Andere Alles, was von hörbaren Worten gesagt ist, nur als Ausdeutung des sichtbaren Zeichens fassen, in welchem man eine Erklärung Jesu zum υἱὸς θεοῦ gefunden

---

6) Paulus, a. a. O. S. 363 ff.

7) Unentschieden lässt es Kaiser, bibl. Theol., 1, S. 236.

8) Paulus, a. a. O. und S. 373.

9) Bauer, hebr. Mythol., 2, 226 f. Kuinöl, Comm. in Matth., p. 72.

10) So Paulus, Bauer.

11) Kuinöl.

12) Hase, erste Ausg.

13) Bauer, Kuinöl; Theile, zur Biogr. J., §. 22. Anm. 5.

habe [14]). Diese letztere Ansicht setzt die Synoptiker, welche unverkennbar von einer wirklichen Stimme reden, gegen Johannes zurück, enthält also einen kritischen Zweifel an dem historischen Charakter der Berichte, welcher, consequent verfolgt, auf einen ganz andern Standpunkt, als den der natürlichen Erklärung, führt. Ebenso, wenn das Hörbare ein bloſser Donner gewesen, die Worte aber nur eine subjective Auslegung desselben sein sollen: so müſste, da in der synoptischen Darstellung die Worte augenscheinlich zum objectiven Vorgang gerechnet sind, eine traditionelle Zuthat in diesen Berichten angenommen werden. Was das Sichtbare betrifft, so ist zwar nicht zu läugnen, daſs schnell sich theilende Wolken oder ein Blitzstrahl als Sichöffnen des Himmels bezeichnet werden konnten; keineswegs aber konnte einem Blitz oder Meteor eine Taubengestalt zugeschrieben werden. Die Gestalt aber ist nicht nur bei Lukas entschieden der Vergleichungspunkt, sondern ohne Zweifel auch bei den übrigen Erzählern; obgleich selbst Fritzsche das ὡσεὶ περιστερὰν bei Matthäus nur auf die schnelle Bewegung bezogen wissen will. In ihrer Bewegung hat die Taube keine so bestimmte Eigenthümlichkeit, daſs nicht, wenn bloſs diese der Vergleichungspunkt wäre, in einer der vier Parallelstellen eine Variation und Substitution eines andern Vogels, oder überhaupt einer andern Bezeichnung, sich finden müſste; da statt dessen durch unsere vier Berichte die περιστερὰ als stehende Bezeichnung hindurchgeht: so muſs sich die Vergleichung auf etwas der Taube ausschlieſsend Eigenthümliches beziehen, und dieſs scheint nur die Gestalt sein zu können. Daher thun diejenigen zwar dem Texte die wenigste Gewalt an, welche an eine wirkliche Taube denken; aber da hat nun Paulus ein schweres Geschäft, durch eine Masse naturgeschichtlicher und anderer

14) Paulus, Hase.

Bemerkungen die Taube so weit kirre zu machen, daſs ein solches Herbeifliegen derselben zu einem Menschen, wie es hier angenommen werden müſste, wahrscheinlich würde [15]); wie aber eine Taube gar so lange über Jemand schwebend verweilen könne, daſs sich sagen lieſse: ἔμεινεν ἐπ' αὐτὸν, das hat er doch nicht denkbar gemacht, und damit gegen die Erzählung des Johannes, welchem er sich in Bezug auf das Fehlen der Stimme anschloſs, selbst verstoſsen.

§. 50.

Versuche einer Kritik der Berichte. Mythische Auffassung derselben.

Kann man somit den Vorgang bei Jesu Taufe einer verständigen Vorstellung nicht näher bringen, ohne den evangelischen Berichten Gewalt anzuthun, und eine ungenaue Darstellung bei einem Theile derselben vorauszusetzen: so wird man hiedurch mit Nothwendigkeit zu einer kritischen Behandlung der Berichte hingetrieben, wie eine solche nach DE WETTE und SCHLEIERMACHER jetzt als die herrschende Auffassung dieses Punktes der evangelischen Geschichte gelten kann [1]). Man versucht, aus der johanneischen Erzählung, als der reinen Quelle, die übrigen, als getrübte Abflüsse, herzuleiten. Bei Johannes sei von keinem sich öffnenden Himmel, von keiner göttlichen Stimme die Rede; nur das Herabsteigen des Geistes werde dem Täufer nach einer ihm gewordenen Verheiſsung zum göttlichen Zeugniſs, daſs Jesus der Messias sei; auf welche

---

16) Vergl. übrigens Euseb. H. E. 6, 29.

1) DE WETTE, bibl. Dogmatik, §. 208. Anm. b., exeg. Handb., 1, 1, S. 34 ff. 1, 3, S. 29 f.; SCHLEIERMACHER, über den Lukas, S. 58 f.; USTERI und BLEEK in den angeführten Abhandlungen; HASE, L. J., §. 54; KERN, Hauptthatsachen, S. 67 ff.; NEANDER, L. J. Chr., S. 69 ff.

Weise aber der Täufer wahrgenommen, dafs der Geist auf Jesu ruhe, sage er uns nicht, und gar wohl können ihm auch blofs Reden Jesu das Zeichen davon gewesen sein.

Man mufs sich über die Behauptung Schleiermacher's wundern, dafs im vierten Evangelium nicht angegeben werde, in welcher Weise der Täufer das niedersteigende πνεῦμα wahrgenommen: da doch das auch hier sich findende ὡςεὶ περιςερὰν es deutlich genug sagt, und eben durch diesen Zug jenes Herabkommen als sichtbares, nicht blofs aus Reden erschlossenes, unverkennbar dargestellt ist. Usteri freilich meint, die Taube habe der Täufer nur als Bild gebraucht, um den sanften und milden Geist zu bezeichnen, den er an Jesu bemerkte. Allein, wenn er nur diefs wollte, so würde er eher Jesum selbst, wie sonst mit einem ἀμνὸς, so hier mit einer περιςερὰ, verglichen, nicht aber durch das malerische τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡςεὶ περιςερὰν ἐξ οὐρανοῦ, den Gedanken an eine sinnliche Anschauung erregt haben. Es ist also in Bezug auf das von der Taube Gesagte nicht wahr, dafs erst in der entfernteren Ueberlieferung, wie die Synoptiker sie geben sollen, das ursprünglich blofs bildlich Gemeinte eigentlich gedeutet worden sei; sondern schon Johannes versteht es eigentlich, und da dieser die richtige Darstellung haben soll: so müfste der Täufer selbst schon von einer sichtbaren, taubenähnlichen Erscheinung gesprochen haben; wie Bleek, Neander u. A. mit Recht anerkennen.

Wie hienach in Bezug auf die Taube der angebliche Unterschied zwischen den drei ersten und dem vierten Evangelium sich gar nicht findet: so ist hinsichtlich der Stimme dieser Unterschied so grofs, dafs man nicht begreift, wie aus der einen Darstellung die andere geworden sein kann. Denn hier soll das Zeugnifs, welches Johannes in Folge jener Erscheinung über Jesum abgab: ὅτι οὗτός ἐςιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Joh. 1, 34.), in Verbindung mit dem vorangegangenen: ὁ πέμψας με βαπτίζειν — ἐκεῖνός μοι εἶπεν'

ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον — οὗτός ἐςιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ (V. 33) — beides zusammen soll in der fortgehenden Ueberlieferung zu einer unmittelbaren himmlischen Erklärung geworden sein, wie wir sie bei Matthäus in der Form: οὗτός ἐςιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς ἐν ᾧ εὐδόκησα, lesen. Da zu einer solchen Umwandlung, wenn sie annehmlich sein soll, auch irgend eine Veranlassung nachgewiesen werden muſs: so bietet sich Jes. 42, 1. dar, wo Jehova von seinem עֶבֶד aussagt: הֵן (עַבְדִּי אֶתְמָךְ־בּוֹ) בְּחִירִי רָצְתָה נַפְשִׁי; wovon die auſser Klammer befindlichen Worte durch die Worte der Himmelsstimme bei Matthäus fast wörtlich übersetzt sind. Wurde nun diese Stelle, wie wir aus Matth. 12, 17 ff. sehen, auch sonst auf Jesus als den Messias angewendet: so lag in ihr, indem doch hier wie bei der Taufe Gott selbst der Redende ist, ungleich nähere Veranlassung, eine Himmelsstimme zu erdichten, als in dem bezeichneten Ausspruche des Johannes. Indem wir also, um den Ursprung der Erzählung von einer Gottesstimme zu erklären, den Miſsverstand der Rede des Täufers nicht brauchen; zur Ableitung des Zugs mit der Taube aber jene Rede nicht brauchen können: so müssen wir die Quelle unserer Erzählung nicht in einem der evangelischen Berichte, sondern auſserhalb des N. T. im Gebiete der auf das A. T. gegründeten Zeitvorstellungen suchen, welche namentlich Schleiermacher zum groſsen Schaden des objectiven Werthes seiner neutestamentlichen Kritik durchaus vernachlässigt hat.

Aussprüche über den Messias, welche Dichter dem Jehova in den Mund gelegt hatten, als wirklich vernehmbar gewordene himmlische Stimmen zu betrachten, war ganz im Geiste des späteren Judenthums, welches selbst ausgezeichneten Rabbinen nicht selten himmlische Stimmen zu Theil werden lieſs [2]), und dessen Voraussetzungen vom

2) Nach Bava Mezia f. 59, 1. (bei Wetstein S. 427) berief sich

Messias die erste Christengemeinde sowohl selbst theilte, als auch denselben den Juden gegenüber zu genügen suchen mufste. Nun hatte man in der angeführten jesaianischen Stelle einen göttlichen Ausspruch, in welchem wie mit dem Finger auf den gegenwärtigen Messias hingewiesen war, der sich also ganz besonders eignete, als himmlischer Ruf über denselben aufgefafst zu werden: wie konnte die christliche Sage in die Länge säumen, eine Scene auszubilden, in welcher diese Worte hörbar vom Himmel herab über ihren Messias ausgesprochen worden waren? — Noch eine weitere Veranlassung, die Sache auf diese Weise zu gestalten, entdecken wir, wenn wir auf die zweite Person achten, in welcher bei Lukas und Markus die Himmelsstimme zu Jesus spricht (σὺ εἶ ὁ υἱός μου), und damit vergleichen, wie den Kirchenvätern zufolge in einigen der alten verlorenen Evangelien die Himmelsstimme gelautet hat. Justin giebt sie nach seinen ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων so wieder: υἱός μου εἶ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε [3]); im Hebräerevangelium des Epiphanius stand dieser Ausspruch neben dem, welchen unsere Evangelien haben [4]), und Klemens von Alexandrien [5]) und Augustin [6]) scheinen selbst in Exemplaren von diesen jene Worte gelesen zu haben, welche bei Lukas wenigstens auch noch einige unsrer Codices an die Hand geben [7]).

R. Elieser dafür, dass er die Tradition auf seiner Seite habe, auf ein himmlisches Zeichen. *Tum personuit Echo coelestis: quid vobis cum R. Eliesere? nam ubivis secundum illum obtinet traditio.*

3) Dial. c. Tryph. 88.

4) Haeres. 30, 13.

5) Paedagog. 1, 6.

6) De consens. Evangg. 2, 14.

7) s. Wetstein z. d. St. des Lukas, und de Wette, Einl. in das N. T. S. 100.

Hier waren also in der Himmelsstimme nicht Worte aus der angeführten jesaianischen Stelle, sondern aus Ps. 2, 7., einer Stelle, welche von den jüdischen Erklärern auf den Messias gedeutet [8]), auch Hebr. 1, 5. auf Christum angewendet wird, und durch die Form einer unmittelbaren Anrede eine noch stärkere Veranlassung enthielt, sie als eine wirkliche, vom Himmel herab an den Messias gerichtete Stimme aufzufassen. Waren nun ursprünglich vielleicht die Worte des Psalms der Himmelsstimme in den Mund gelegt, oder war auch nur, wie jedenfalls aus der zweiten Person: σὺ εἶ, bei Markus und Lukas wahrscheinlich wird — welche nur durch die Psalmstelle, nicht aber durch die jesaianische an die Hand gegeben war — neben dieser auch noch auf jene Rücksicht genommen: was bedürfen wir weiter Zeugnifs, um in diesen, längst messianisch gedeuteten, und bald auch als himmlische Anrede an den auf Erden gegenwärtigen Messias gefafsten Stellen die Quelle unserer Erzählung von der himmlischen Stimme bei Jesu Taufe zu finden? Denn dafs sie gerade mit der Taufe verbunden wurde, ergab sich von selbst, sobald diese einmal als Einweihung Jesu zu seinem Amte aufgefafst war.

Was nun das Herabkommen des πνεῦμα in Gestalt einer περιστερά betrifft, so müssen wir das Herabsteigen des Geistes und die Gestalt der Taube trennen, und jedes besonders betrachten. Dafs der göttliche Geist in besonderem Maafse auf dem Messias ruhen werde, diese Erwartung ergab sich von selbst, sobald einmal die messianische Zeit als die der Ausgiefsung des Geistes über alles Fleisch gefafst war (Joel 3, 1 ff.); und Jes. 11, 1 f. war ja von dem Sprofs Isai's ausdrücklich gesagt, dafs auf ihm der Geist Gottes in aller seiner Fülle, als Geist der Weisheit und Klugheit, der Stärke und Gottesfurcht, ruhen werde. Dafs diese Geistesmittheilung als einzelner Act gedacht,

8) s. Rosenmüller's Schol. in Psalm. zu Ps. 2.

und mit der Taufe in Verbindung gesetzt wurde, hat ein Vorbild in der Geschichte Davids: als dieser von Samuel gesalbt worden war, kam der Geist Gottes über ihn von dem Tage und fürder (1 Sam. 16, 13.). Ferner ist nun aber in den A. T.lichen Ausdrücken für die Mittheilung des göttlichen Geistes an die Menschen, insbesondere in dem jesaianischen נתן עלי, welchem das johanneische μένειν ἐπὶ am meisten entspricht, bereits ein Moment sinnlicher Anschauung enthalten, indem jenes Verbum sonst ein Sichniederlassen von Heeren, oder, wie das entsprechende arabische Wort, auch von Thieren bedeutet. War einmal durch einen solchen Ausdruck die Einbildungskraft angeregt: so mufste sie sich zur Vollendung des Bildes um so mehr getrieben finden, als das Herabkommen des Geistes auf den Messias ausgezeichnet werden mufste, jüdischerseits vor der Art, wie auch über Propheten (z. B. Jes. 61, 1.), christlicherseits vor der, wie auch über die getauften Christen (z. B. A.G. 19, 1 ff.) der göttliche Geist zu kommen pflegte [9]); war einmal gegeben, dafs der Geist sich auf den Messias niederlassen werde: so lag die Frage nahe: wie wird er sich niederlassen? Diefs mufste sich nach der Volksvorstellung bestimmen; je nachdem nämlich bei den Juden der göttliche Geist unter diesem oder jenem Bilde vorgestellt zu werden pflegte. Im A. T. und auch im neuen (A.G. 2, 3.) finden wir vorzugsweise das Feuer als Symbol des heiligen Geistes; woraus aber keineswegs folgt, dafs nicht auch noch andere sinnliche Gegenstände als solche Symbole haben gebraucht werden können. Nun war aber in einer A. T.lichen Hauptstelle über die רוּחַ אֱלֹהִים, 1. Mos. 1, 2., diese als schwebend (מְרַחֶפֶת) dargestellt; suchte man hiefür ein sinnliches Substrat, so konnte man nicht sowohl an Feuer, als an die

9) Schleiermacher, über den Lukas, S. 57.

Bewegung eines Vogels denken, wie denn das רחף 5. Mos. 32, 11. von dem Schweben eines solchen über seinen Jungen gebraucht ist. Konnte aber bei dem unbestimmten Bilde eines Vogels überhaupt für jenes Schweben des Gottesgeistes die Vorstellung wieder nicht stehen bleiben: so mufste Alles auf die Wahl gerade der Taube hinführen.

Im Orient, namentlich in Syrien, ist die Taube ein heiliger Vogel [10]), und zwar gerade aus einem Grunde, welcher beinahe nöthigen mufste, sie mit dem auf den Urgewässern schwebenden Geiste, 1. Mos. 1, 2., in Beziehung zu setzen. Die Taube nämlich als brütende, war ein Symbol der belebenden Naturwärme [11]); sie stellte also ganz jene Function dar, welche in der mosaischen Schöpfungsgeschichte dem göttlichen Geiste zugeschrieben wird: durch seine belebende Kraft aus dem chaotischen Zustande der ersten Schöpfung die Welt des Lebens hervorzurufen. Ueberdiefs, als die Erde zum zweitenmale vom Wasser bedeckt worden war, ist es eine von Noah ausgesendete Taube, welche über den Wassern schwebt, und durch das Oelblatt, das sie bringt, und zuletzt durch ihr Aufsenbleiben, die wiedergekehrte Möglichkeit des Lebens auf der Erde verkündigt. Wen kann es hiernach noch Wunder nehmen, wenn in jüdischen Schriften der über dem Urgewässer schwebende Geist ausdrücklich mit einer Taube verglichen sich findet [12]), und auch abgesehen von dieser Erzählung die Taube als Symbol des heiligen Gei-

---

10) Tibull. Carm. L. 1. eleg. 8. V. 17 f. und dazu die Anmerkung von Broeckhuis; Creuzer, Symbolik, 2, S. 70 f.; Paulus, exeg. Handb., 1, a, S. 369.

11) Creuzer, Symbolik, 2, S. 80.

12) Chagiga c. 2: *Spiritus Dei ferebatur super aquas, sicut columba, quae fertur super pullos suos nec tangit illos.* Vergl. Ir Gibborim ad Genes. 1, 2. bei Schöttgen, horae, 1, S. 9.

stes gefaſst wird [13]? Wie nahe es von hier aus lag, der schwebenden Taube eine Beziehung auf den Messias zu geben, auf welchen der mit einer Taube verglichene Gottesgeist herabkommen sollte, erhellt von selbst, und ohne daſs man sich auf jüdische Schriften zu berufen brauchte, welche den über dem Wasser schwebenden Geist, 1. Mos. 1, 2., als den Geist des Messias bezeichnen [14], und die Noachische Taube, dieses Nachbild des taubenartig über dem Urwasser brütenden Gottesgeistes, mit dem Messias in Verbindung bringen [15].

Doch eben hier faſst die dem Berichte des vierten Evangeliums günstige Kritik auf's Neue festen Fuſs mit der Bemerkung, je geläufiger unter den Juden jener Zeit die

---

13) Targum Koheleth, 2, 12. wird die *vox turturis* als *vox spiritus sancti* gedeutet. Diess mit Lücke S. 367. für eine willkürliche Deutung zu erklären, scheint nach den obigen Daten selbst der Willkür ähnlich zu sehen. Vergl. de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 35 f.

14) Bereschith rabba, sect. 2, f. 4, 4, ad Genes. 1, 2 (bei Schöttgen a. a. O.): *intelligitur spiritus regis Messiae, de quo dicitur* Jes. 11, 2: *et quiescet super illum spiritus Domini.*

15) Sohar Numer. f. 68. col. 271 f. (bei Schöttgen, horae, 2, S. 537 f.). Der Inhalt dieser Stelle beruht auf dem kabbalistischen Schlusse: Ist David nach Ps. 52, 10. der Oelbaum: so ist der Messias, Davids Spross, das Oelblatt; heisst es von Noa's Taube Genes. 8, 11., sie habe ein Oelblatt im Munde geführt: so wird der Messias durch eine Taube in die Welt eingeführt werden. — Auch christliche Ausleger haben die Taube bei Jesu Taufe mit der Noachischen verglichen, s. Suicer, Thesaurus, 2, d. A. περιστερά, S. 688 f. — Was man sonst hier anzuführen pflegte, dass die Samaritaner auf Garizim eine Taube unter dem Namen Achima göttlich verehrt haben, ist wohl nur aus absichtlicher Missdeutung hervorgegangene jüdische Beschuldigung, s. Staudlin's und Tzschirner's Archiv für K. G., 1, 3, S. 66. vergl. 55. 59. 64; Lücke, 1, S. 367.

Taube als Sinnbild des göttlichen Geistes gewesen sei: desto eher lasse sich denken, wie dem Täufer wirklich in prophetischer Vision die messianische Begabung Jesu unter jenem Bilde sich dargestellt haben könne [16]). Allein abgesehen davon, dafs hiebei eine augenblickliche wunderbare Erleuchtung des Täufers angenommen werden müfste, so bleibt eine so kräftige Vergewisserung desselben von der Messianität Jesu mit seinem späteren Zweifel unvereinbar [17]): und wenn eine von beiden Erzählungen erdichtet sein mufs, so ist diefs leichter von der unsrigen zu begreifen, die zur Beglaubigung Jesu gereichte, als von jener früher betrachteten, die ein Bedenken gegen ihn enthielt.

Sind nach dem Bisherigen alle näheren Umstände der Taufe Jesu unhistorisch: so fragt es sich, ob auch das Datum selbst, dafs Jesus von Johannes die Taufe empfangen, zum blofs Mythischen zu schlagen ist? Fritzsche scheint hiezu nicht ganz ungeneigt, wenn er es dahingestellt sein läfst, ob die ältesten Christen historisch gewufst, oder nur in Gemäfsheit ihrer messianischen Erwartungen gemeint haben, Jesus sei durch Johannes als seinen Vorläufer in das messianische Amt eingeweiht worden. Diese Ansicht kann sich auf die Bemerkung stützen, dafs in der jüdischen Erwartung, welche aus der Geschichte Davids, in Verbindung mit der Weissagung des Malachia, entstanden war, hinreichende Veranlassung lag, eine solche Einweihung Jesu durch den Täufer, auch ungeschichtlich, vorauszusetzen; wogegen die Erwähnung des βαπτίσματος Ἰωάννου in Bezug auf Jesum, A. G. 1, 22., in einem selbst traditionellen Berichte, nichts beweisen könnte. Doch jener Trieb zur Erdichtung der Taufe mufste durch die schon bei Matthäus berücksichtigte Möglichkeit, sie

16) Hoffmann, S. 309; Kern, S. 68.

17) de Wette, exeg Handb., 1, 3, S. 30.

auch als Unterordnung Jesu unter Johannes zu fassen, zurückgedrängt werden; dafs aber Jesus, selbst der Messias zu sein sich bewufst, der Taufe zur Eröffnung des Messiasreichs sich unterworfen habe, ist nach dem früher Ausgeführten nicht gegen die historische Wahrscheinlichkeit.

§. 51.

Verhältniss des Uebernatürlichen bei der Taufe Jesu zu dem Uebernatürlichen bei seiner Erzeugung.

Wie im Eingange dieses Kapitels nach der subjectiven Absicht gefragt worden ist, welche Jesus bei Annahme der johanneischen Taufe haben konnte: so kann hier zum Schlusse dieser Materie nach dem objectiven Zwecke gefragt werden, welchem das Wunderbare bei Jesu Taufe dienen sollte?

Die gewöhnliche Antwort ist: Jesus sollte dadurch in sein öffentliches Amt eingeführt, und für den Messias erklärt werden [1]), d. h. es sollte durch dasselbe ihm nicht noch etwas gegeben, sondern nur das, was er schon war, den Uebrigen kund gethan werden. Es fragt sich aber, ob diese Abstraction im Sinn unsrer Berichte ist? Eine unter göttlicher Mitwirkung vollzogene Einweihung in ein Amt betrachtete das Alterthum immer zugleich als eine Verleihung göttlicher Kräfte zu Führung desselben; daher erfüllt im A. T. die Könige, sobald sie gesalbt sind, Gottes Geist (1. Sam. 10, 6. 10. 16, 13.), und auch im N. T. werden die Apostel vor dem Antritt ihres Berufs mit höheren Kräften ausgerüstet (A. G. 2.). Hienach läfst sich zum Voraus vermuthen, dafs dem ursprünglichen Sinne der Evangelien zufolge mit der Weihe Jesu bei der Taufe zugleich eine Ausrüstung desselben mit höheren Kräften

1) Hess, Geschichte Jesu, 1, S. 120.

werde verbunden zu denken sein, und der Anblick unserer Erzählungen bestätigt diefs. Denn die synoptischen bemerken alle, dafs nach der Taufe das πνεῦμα Jesum in die Wüste geführt habe: offenbar, um diesen Gang als die erste Wirkung des bei der Taufe empfangenen höheren Princips zu bezeichnen; bei Johannes aber scheint das μένειν ἐπ' αὐτὸν, welches er dem auf Jesum herabkommenden Geiste zuschreibt (1, 33.), anzudeuten, dafs von der Taufe an ein früher nicht stattgefundenes Verhältnifs des πνεῦμα ἅγιον zu Jesu eingetreten sei.

Diese Bedeutung des Wunderbaren bei Jesu Taufe scheint mit den Erzählungen von seiner Erzeugung im Widerspruch zu stehen. War Jesus nach Matthäus und Lukas durch den heiligen Geist erzeugt, oder war in ihm gar nach Johannes gleich von Anfang an der göttliche λόγος Fleisch geworden: wozu bedurfte er dann noch bei seiner Taufe einer besondern Ausrüstung mit dem πνεῦμα ἅγιον? Mehrere neuere Erklärer haben diese Schwierigkeit gefühlt und zu lösen gesucht. Was Olshausen darüber vorbringt [2]), läuft auf den Unterschied des Potentiellen und Actuellen hinaus, womit es aber sich selbst widerlegt. Ist nämlich der Charakter des Χριστὸς, welcher in Jesu mit erreichtem Mannesalter bei der Taufe *actu* hervortrat, schon in dem Kinde und Jüngling *potentia* vorhanden gewesen: so war damit auch ein Entwicklungstrieb gesetzt, vermöge dessen jene Anlage sich von innen heraus allmählig entfaltet haben, und nicht erst durch das von aufsen kommende πνεῦμα mit Einem Male geweckt worden sein wird. Hiedurch ist jedoch nicht ausgeschlossen, dafs das in Jesu, als übernatürlich Erzeugtem, von seiner Geburt an gesetzte Göttliche nicht doch zugleich, vermöge der menschlichen Form seiner Entwickelung, der Anregung von aufsen bedurft hätte: und von diesem Ge-

2) Bibl. Comm., 1, S. 171 f.

gensatz innerer Entwickelung und äufserer Anregung ist Lücke richtiger ausgegangen [3]). Der von Geburt an in Jesu vorhandene λόγος, meint er, habe bei allem Triebe von innen doch auch Anregung und Belebung von aufsen nöthig gehabt, um zur vollen Wirksamkeit und Manifestation in der Welt zu gelangen; dasjenige aber, was die göttlichen Lebenskeime in der Welt anregt und leitet, sei nach apostolischer Vorstellungsweise eben das πνεῦμα ἅγιον. Diefs zugegeben, so stehen doch innere Anlage und erforderliche Stärke der äufseren Anregung in umgekehrtem Verhältnisse: so dafs, je stärkere Anregung erfordert wird, desto geringer die Anlage ist; bei absolut grofser Anlage aber, wie sie in dem durch das πνεῦμα erzeugten oder vom λόγος beseelten Jesus vorausgesetzt werden mufs, die Anregung ein *minimum* sein darf, d. h. jeder gegebene Umstand, auch der gewöhnlichste, zur Anregung für den mächtigen Trieb wird. Sehen wir nun aber bei Jesu Taufe ein *maximum* äufseren Anstofses in dem sichtbaren Herabkommen des göttlichen Geistes gegeben: so kommt zwar das Einzige der messianischen Aufgabe allerdings in Betracht, zu deren Lösung er befähigt werden sollte [4]): doch aber kann nicht zugleich jenes *maximum* der inneren Anlage zum υἱὸς θεοῦ als ein schon von seiner Geburt an in ihm vorhandenes vorausgesetzt werden — eine Consequenz, welcher auch Lücke nur dadurch entgeht, dafs er die Scene bei Jesu Taufe hinterher doch wieder zur blofsen Inaugu-

---

3) Comm. zum Ev. Joh., 1, S. 378 f.

4) Nur darf man auf orthodoxem Standpunkte nicht mit Hofmann (S. 301 f.) sagen, um die Ueberzeugung von seiner Messianität und die richtige Stellung unter so vielen Versuchungen und Widerwärtigkeiten festzuhalten, habe für Jesum die innerlich errungene Gewissheit nicht genügt, sondern es sei noch die äussere Beglaubigung durch eine Thatsache erforderlich gewesen.

ration herabsetzt, womit er nach dem Obigen den evangelischen Berichten widerspricht.

Wir müssen also, wie oben bei den Geschlechtsregistern, so auch hier sagen: in demjenigen Kreise der urchristlichen Gemeinde, in welchem die Erzählung von der Herabkunft des πνεῦμα auf Jesum bei seiner Taufe sich gebildet hat, kann die Vorstellung von einer Erzeugung Jesu durch dasselbe πνεῦμα nicht herrschend gewesen sein; sondern, während man sich jetzt das Göttliche Jesu schon in seiner Erzeugung mitgetheilt denkt, müssen jene Christen erst die Taufe als den Zeitpunkt dieser Mittheilung angesehen haben. Wirklich sind nun diejenigen uralten Christen, welche wir oben als solche gefunden haben, die von einer übernatürlichen Erzeugung Jesu nichts wufsten, oder nichts wissen wollten, zugleich auch diejenigen, welche die Mittheilung göttlicher Kräfte an Jesum erst an dessen Taufe im Jordan gebunden dachten. Um keiner andern Lehre willen haben ja die orthodoxen Kirchenväter die alten Ebioniten [5]) sammt ihrem gnostisirenden Glaubensgenossen Cerinth [6]) grimmiger verfolgt, als weil diese behaupteten, mit dem Menschen Jesu habe sich erst bei der Taufe der heilige Geist oder der himmlische Christus vereinigt; wie denn im Evangelium der Ebioniten zu lesen war, dafs das πνεῦμα in Gestalt der Taube nicht blofs auf Jesum herabgekommen, sondern in denselben hineingegangen sei [7]), und auch die gemeine jüdische Erwartung dem Justin zufolge die war, dafs erst bei der Salbung durch den Vorläufer Elias dem Messias höhere Kräfte werden mitgetheilt werden [8]).

5) Epiphan. haeres. 30, 14: ἐπειδὴ γὰρ βέλονται τὸν μὲν Ἰησοῦν ὄντως ἄνθρωπον εἶναι, Χριστὸν δὲ ἐν αὐτῷ γεγενῆσθαι τὸν ἐν εἴδει περιστερᾶς καταβεβηκότα κ. τ. λ.

6) Epiphan. haeres. 28, 1.

7) Epiphan. haeres. 30, 13: — περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν.

8) s. die Stelle oben, §. 48. Anm. 7.

Es scheint der Entwickelungsgang dieser Vorstellungen folgender gewesen zu sein. Als man unter den Juden zuerst anfing, die messianische Würde Jesu anzuerkennen, glaubte man seine Ausrüstung mit den erforderlichen Gaben am schicklichsten an den Zeitpunkt zu knüpfen, von welchem an Jesus erst einigermafsen bekannt geworden war, und welcher sich zugleich durch die in denselben fallende Ceremonie am besten zu einer solchen Salbung mit dem heiligen Geiste eignete, wie sie die Juden bei dem Messias erwarteten: und auf diesem Standpunkte bildete sich unsre Sage von den Vorgängen bei Jesu Taufe aus. Wie aber die Verehrung gegen Jesum stieg, und zugleich Männer in die christliche Gemeinde traten, welche mit höheren Messiasideen bekannt waren, genügte diese spät entstandene Messianität nicht mehr: es wurde sein Verhältnifs zum πνεῦμα ἅγιον schon auf seine Empfängnifs zurückdatirt, und von diesem Standpunkt aus wurde die Sage von der übernatürlichen Erzeugung Jesu gebildet. Hier ist es vielleicht auch gewesen, wo die Himmelsstimme, welche ursprünglich nach Ps. 2, 7. gelautet haben mag, nach Jes. 42, 1. umgestaltet wurde. Denn die Worte: σήμερον γεγέννηκά σε hatten zwar ihren angemessenen Sinn bei der Ansicht, dafs Jesus eben erst bei der Taufe zum υἱὸς θεῦ gemacht, und mit den entsprechenden Kräften ausgestattet worden sei; aber sie pafsten nicht mehr zur Taufe Jesu, nachdem die Ansicht entstanden war, dafs schon sein erster Lebensanfang auf göttlicher Zeugung beruht habe. Durch diese spätere Vorstellung jedoch wurde die frühere keineswegs verdrängt, sondern, wie die Sage und der mit ihr auf gleichem Standpunkt stehende Schriftsteller weitherzig ist, gingen beide Erzählungen, die von den Wundern bei Jesu Taufe und die von seiner wundervollen Erzeugung oder der Einwohnung des λόγος in ihm von Lebensanfang an, wiewohl sie sich eigentlich ausschliefsen, friedlich neben einander her, und wurden

so auch von unsern Evangelisten, diesmal selbst den vierten nicht ausgenommen, beide aufgezeichnet. Ganz wie oben bei den Genealogien: entstehen konnte die Erzählung von der bei der Taufe geschehenen Geistesmittheilung nicht mehr, sobald die Vorstellung von der Erzeugung Jesu durch das πνεῦμα ausgebildet war; aber nachgeführt werden neben dieser konnte sie noch immer, weil die Sage nicht gerne etwas von den einmal gewonnenen Schätzen verlieren mag.

§. 52.

Ort und Zeit der Versuchung Jesu. Abweichungen der Evangelisten in Darstellung derselben.

Der Uebergang von der Taufe zur Versuchung Jesu, wie ihn die Synoptiker machen (Matth. 4, 1. Marc. 1, 12. Luc. 4, 1.), hat in Bezug sowohl auf die Ortsbezeichnung als die Zeitbestimmung Schwierigkeit.

Was die erstere betrifft, so fällt es auf, dafs sämmtlichen Synoptikern zufolge Jesus nach seiner Taufe zum Behuf der Versuchung εἰς τὴν ἔρημον soll geführt worden sein, als ob er nicht schon zuvor in der ἔρημος gewesen wäre, da doch nach Matth. 3, 1. Johannes, von welchem er sich taufen liefs, daselbst sich aufhielt. Diesen anscheinenden Widerspruch hat die neueste Kritik des Matthäusevangeliums hervorgehoben, um die Angabe desselben, dafs der Täufer in der Wüste gewirkt habe, als eine irrige darzustellen [1]). Wer jedoch aus früher dargelegten Gründen diese Angabe zu verwerfen sich nicht entschliefsen mag, der kann sich auch hier entweder durch die Annahme helfen, dafs Johannes seine ersten Vorträge zwar in der judäischen Wüste gehalten, sofort aber zum Behuf des Taufens aus derselben hinweg an den Jordan sich

1) Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evang., S. 39.

begeben habe; oder, wenn man auch das Jordanufer noch zu jener Wüste gerechnet sich denkt, durch die Voraussetzung, die beiden ersten Evangelisten hätten zwar eigentlich nur sagen müssen, von der Taufe weg habe Jesum der Geist tiefer in die Wüste hineingeführt, diese nähere Bestimmung haben sie jedoch weggelassen, weil ihre frühere Bezeichnung des Locals der Wirksamkeit des Johannes als einer Wüste durch die Schilderung der Scene bei Jesu Taufe in ihrer Vorstellung zurückgetreten war.

Aufserdem aber kommt hier noch eine chronologische Schwierigkeit in den Weg. Während nämlich nach den Synoptikern Jesus in frischer Fülle des ihm am Jordan mitgetheilten πνεῦμα, mithin unmittelbar von der Taufe weg, sich auf 40 Tage in die Wüste begibt, wo die Versuchung erfolgt, und hierauf erst nach Galiläa zurückkehrt: so scheint dagegen Johannes, der von der Versuchung schweigt, zwischen der Taufe und der galiläischen Reise Jesu nur eine Zwischenzeit von wenigen Tagen vorauszusetzen, in welcher jener sechswöchige Aufenthalt in der Wüste keinen Platz finden kann. Das vierte Evangelium beginnt nämlich seine Erzählung mit dem Zeugnifs, welches der Täufer vor den Gesandten des Synedriums ablegt (1, 19 ff.); den Tag darauf (τῇ ἐπαύριον) läfst es denselben beim Anblick Jesu den Vorgang erzählen, welcher nach den Synoptikern bei dessen Taufe erfolgt ist (V. 29 ff.); wieder τῇ ἐπαύριον veranlafst der Täufer zwei seiner Schüler, Jesu nachzufolgen (V. 35 ff.); abermals τῇ ἐπαύριον (V. 44.), wie Jesus nach Galiläa zu reisen im Begriffe steht, kommen Philippus und Nathanaël zu ihm, und endlich τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ (2, 1.) ist Jesus auf der Hochzeit zu Kana in Galiläa. Zunächst liegt hier die Annahme, dafs eben vor der Erzählung, welche Johannes von dem bei der Taufe Jesu Vorgefallenen macht, diese selbst stattgefunden, und da den Synoptikern zufolge un-

mittelbar, mit der Taufe die Versuchung zusammenhing, auch diese sammt der Taufe zwischen V. 28 und 29. zu setzen sei; wie diefs schon Euthymius angenommen hat. Da nun aber zwischen dem bis V. 28. Erzählten und dem von V. 29. an Folgenden nur die Zwischenzeit eines ἐπαύριον gesetzt ist, die Versuchung aber einen Zeitraum von 40 Tagen erfordert: so glaubten die Ausleger dem ἐπαύριον den weiteren Sinn von ὕςερον geben zu müssen; was jedoch schon defswegen unzulässig ist, weil im Zusammenhang mit jenem Worte hier τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ vorkommt, im Unterschiede von welchem ἐπαύριον nur den zweiten, unmittelbar folgenden Tag bedeuten kann. Daher könnte man mit Kuinöl sich versucht finden, Taufe und Versuchung zu trennen, und jene zwar nach V. 28. zu setzen, das Tags darauf erfolgte Zusammentreffen Jesu mit Johannes aber (V. 29.) als einen dem Letzteren vom Ersteren gemachten Abschiedsbesuch anzusehen, und nach diesem erst den Gang in die Wüste und die Versuchung einzufügen. Allein, auch abgesehen davon, dafs die drei ersten Evangelisten zwischen der Taufe Jesu und seinem Abgang in die Wüste auch eine solche Zwischenzeit von nur Einem Tage nicht zuzulassen scheinen, so weifs man auch später ebensowenig, wo man jene 40 Tage unterbringen soll. Denn zwischen diesen seinsollenden Abschiedsbesuch und die Hinweisung zweier Jünger zu Jesus, d. h. zwischen V. 34. und 35., wie Kuinöl will, kann jener Aufenthalt ebensowenig gesetzt werden, wie zwischen V. 28 und 29., da jene Verse so gut wie diese durch τῇ ἐπαύριον verbunden sind. Man müfste daher noch weiter herabsteigen, und es zwischen V. 43. und 44. versuchen; aber auch hier ist nur die Zwischenzeit eines ἐπαύριον, und selbst 2, 1. nur eine ἡμέρα τρίτη: so dafs man, auf diesem Wege fortgehend, die Versuchung am Ende in den galiläischen Aufenthalt Jesu hineinbrächte, ganz gegen die Darstellung der Synoptiker; neben dem, dafs man sie, in

einem weiteren Widerspruche gegen dieselben, immer mehr von der Taufe entfernen würde. Wenn also auf diese Weise weder bei noch unterhalb des V. 29. sich die Spalte findet, in welche sich der vierzigtägige Aufenthalt Jesu in der Wüste mit der Versuchung einschieben liefse: so mufs man es mit Lücke[2]) u. A. oberhalb jener Stelle versuchen, und diefs wäre nur vor V. 19. möglich, wo sich insofern scheint einschieben zu lassen, so viel man will, als hier erst das vierte Evangelium seine Geschichtserzählung anfängt. Zwar ist nun auch das von da an bis V. 28. Folgende nicht von der Art, dafs es die Taufe und Versuchung Jesu, als schon früher geschehen, geradezu ausschlöfse; aber V. 29 ff. läfst der Evangelist den Täufer doch gar nicht so sprechen, wie wenn zwischen der Taufe Jesu und seiner jetzigen Erzählung von derselben eine Zeit von sechs Wochen läge[3]); und nimmt man die Unwahrscheinlichkeit der Voraussetzung hinzu, dafs der vierte Evangelist die den übrigen so wichtige Versuchungsgeschichte blofs zufällig übergangen haben sollte: so mufs die Frage erlaubt sein, ob dieselbe ihm überhaupt bekannt, oder als Geschichte von ihm anerkannt war.

Stehend ist bei allen drei Synoptikern die Zeitbestimmung von 40 Tagen für Jesu Aufenthalt in der Wüste: aber hieran knüpft sich sogleich die nicht unerhebliche Abweichung, dafs dem Matthäus zufolge die Versuchung des Teufels erst nach Ablauf der 40 Tage eingetreten, den übrigen zufolge auch schon während dieses Zeitraums vor sich gegangen zu sein scheint; denn des Markus *ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ* (1, 13.) und die ähnliche Wendung bei Lukas (4, 1. 2.) kann nichts anders als diefs aussagen. Wozu noch zwischen den beiden zuletzt genannten Evangelisten die Diffe-

2) Comm. z. Ev. Joh., 1, S. 344.

3) Vergl. de Wette, exeg. Handb., 1, 3, S. 27.

renz kommt, dafs bei Markus das Versuchtwerden nur überhaupt in die Dauer der 40 Tage verlegt ist, ohne dafs die einzelnen Versuchungsacte, welche dem Matthäus zufolge nach jenen 40 Tagen fielen, namhaft gemacht wären; bei Lukas dagegen Beides, sowohl das durch die 40 Tage hindurchgehende πειράζεσθαι im Allgemeinen erwähnt, als auch die nachher erfolgten drei einzelnen πειρασμοὶ herausgehoben sind [4]). Diefs hat man durch die Annahme ausgleichen zu können geglaubt, dafs der Teufel Jesum sowohl während der 40 Tage, wie Markus sagt, als auch insbesondere noch nach Abflufs derselben, so wie Matthäus berichtet, versucht habe, was beides von Lukas zusammengefafst sei [5]): und diese beiderlei Versuchungen hat man wohl auch so unterschieden, dafs die nicht näher bezeichneten, während der 40 Tage vorgefallenen, unsichtbare und solche gewesen seien, wie sie der Teufel auch sonst gegen die Menschen unternehme; wogegen er, als ihm diese fehlgeschlagen, am Ende der 40 Tage persönlich und sichtbar hervorgetreten sei [6]). Allein, wenn die letztere Unterscheidung offenbar aus der Luft gegriffen ist, so begreift man nicht, warum Lukas von den vielen Versuchungen der 40 Tage keine einzige, sondern nur die drei nach denselben vorgefallenen, übereinstimmend mit Matthäus namhaft macht. Man könnte daher auf die Vermuthung gerathen, die drei von Lukas erzählten Versuchungen seien nicht erst nach den 6 Wochen eingetreten, sondern von den vielen in diesen Zeitraum selbst gehörigen führe er nur beispielsweise drei an; was dann Matthäus dahin mifsverstanden habe, als wären sie nach jenen 6 Wo-

---

4) Vergl. Fritzsche, Comm. in Marc, S. 23; de Wette, exeg. Handb., 1, 2, S. 33.

5) Kuinöl, Comm. in Luc. S. 379.

6) Lightfoot, horae, p. 243.

chen erst eingetreten [7]). Allein die Aufforderung, Steine in Brod zu verwandeln, mufs doch jedenfalls an das Ende dieses Zeitraums gestellt werden, da sie ja durch den aus dem 40tägigen Fasten entstandenen Hunger Jesu (ein Moment, welches nur bei Markus fehlt,) motivirt ist. Nun aber ist diefs auch bei Lukas die erste Versuchung: und wenn diese schon an das Ende der 40 Tage fällt, so können die folgenden nicht früher fallen; denn das geht doch nicht an, zu sagen, weil die einzelnen Versuchungen bei Lukas nicht wie bei Matthäus durch τότε und πάλιν, sondern nur durch καὶ aneinandergereiht seien, so habe man sich an ihre Ordnung nicht zu binden, sondern gar wohl könne im Sinne des dritten Evangelisten die zweite und dritte vor der zuerst erwähnten sich zugetragen haben. Bleibt demnach bei Lukas das Ungeschickte, dafs er Jesum 40 Tage vom Teufel versucht werden läfst, aus dieser langen Zeit aber keine Versuchung namhaft zu machen weifs, sondern nur etliche nachmals eingetretene: so wird man hienach wenig geneigt sein, mit der neuesten Kritik des Matthäusevangeliums bei Lukas die ursprüngliche, bei Matthäus dagegen die abgeleitete und getrübte Erzählung zu finden [8]). Sondern indem die Versuchungsgeschichte bald unbestimmt erzählt, und dann das πειράζεσθαι überhaupt in die 40 Tage verlegt wurde, wie Markus die Sache wiedergibt; bald aber mit Anführung der bestimmten Fälle, wobei dann der zum Motiv des ersten gewählte Hunger die Stellung nach dem 40tägigen Fasten erheischte, wie wir es bei Matthäus finden: so hat nun Lukas die offenbar secundäre Darstellung, beides auf eine kaum erträgliche Weise zusammenzufassen, und nach dem unbestimmten 40tägigen Versuchtwerden zum Ueberflufs auch noch

7) Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kan. Evang. S. 46.

8) Ders. ebend.

das bestimmte, spätere, zu stellen. Damit soll keineswegs gesagt werden, dafs Lukas erst nach Markus und in Abhängigkeit von ihm geschrieben habe; sondern, wenn auch umgekehrt Markus hier aus Lukas schöpfte, so nahm er sich nur den ersten Theil von dessen Darstellung, das Unbestimmte, heraus, indem er statt der weiteren Angabe einzelner Versuchungen einen eigenthümlichen Zug in Bereitschaft hatte: dafs nämlich Jesus während seines Aufenthalts in der Wüste μετὰ τῶν θηρίων gewesen sei.

Was Markus mit den Thieren will, ist schwer zu sagen. Die meisten Erklärer meinen, er wolle das schauderhafte Bild der Wüste dadurch vollenden [9]; doch ist nicht ohne Grund hiegegen erinnert worden, dafs dann der Zusatz enger mit dem ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ verbunden und nicht erst nach dem πειραζόμενος gestellt sein müfste [10]. Usteri hat die Vermuthung geäufsert, ob nicht vielleicht durch diesen Zug Christus als Antitypus von Adam dargestellt werden solle, welcher auch im Paradies in einem eigenthümlichen Verhältnisse zu den Thieren gestanden habe [11], und Olshausen hat diesen mystischen Zug begierig aufgegriffen; doch auch diese Deutung findet zu wenig Hülfe in dem Zusammenhang. Wenn Schleiermacher diesen Zug als einen abenteuerlichen bezeichnet [12], so meint er diefs doch ohne Zweifel so, dafs durch denselben Markus, wie auch sonst öfters durch übertreibende Züge, an die Weise der apokryphischen Evangelien streife, von deren willkürlichen Dichtungen wir nicht selten keinen Anlafs und Zweck mehr angeben können: und so müssen

9) So schon Euthymius, jetzt Kuinöl u. A. z. d. St.

10) Fritzsche z. d. St.

11) Beitrag zur Erklärung der Versuchungsgeschichte, in Ullmann's und Umbreit's Studien, 1834, 4, S. 789.

12) Ueber den Lukas, S. 56.

wir uns wohl auch hier vor der Hand bescheiden, in den Sinn dieser Angabe des Markus eindringen zu wollen.

In Bezug auf die Differenz zwischen Matthäus und Lukas in der Anordnung der einzelnen Versuchungen wird es wohl gleichfalls bei demjenigen sein Bewenden haben, was Schleiermacher zur Erklärung und Beurtheilung dieser Abweichung gesagt hat: dafs nämlich die Ordnung des Matthäus als die ursprüngliche erscheine, weil sie nach der Hauptrücksicht auf das Gewicht der Versuchungen gemacht sei, in welcher Beziehung die Aufforderung zur Anbetung, mit welcher Matthäus schliefst, als die stärkste Versuchung sich verhalte; wogegen die Anordnung des Lukas einer späteren, nicht sehr glücklichen Umstellung ähnlich sehe, welche von der dem ursprünglichen Sinne der Erzählung fremden Rücksicht ausgehe, dafs Jesus mit dem Teufel wohl eher aus der Wüste auf den nahe gelegenen Berg und von da nach Jerusalem werde gegangen sein, als aus der Wüste in die Stadt, und von da wieder in das Gebirge zurück [13]).

Während die beiden ersten Evangelisten damit schliefsen, dafs sie zur Bedienung Jesu Engel erscheinen lassen: ist dem Lukas der Schlufs eigen, der Teufel sei von Jesu abgestanden ἄχρι καιρῶ (V. 13.); wodurch, wie es scheint, namentlich das Leiden Jesu als eine weitere Anfechtung des Teufels voraus bezeichnet werden soll; eine Bezeichnung, welche übrigens unten bei Lukas nicht wieder aufgenommen, wohl aber bei Johannes, 14, 30., angedeutet ist.

§. 53.

Die Versuchungsgeschichte im Sinne der Evangelisten aufgefasst.

Nicht leicht ist einer evangelischen Perikope eine fleifsigere Bearbeitung zu Theil geworden, als der gegen-

13) Doch vergl. Schneckenburger, a. a. O. S. 46 f.

wärtigen, und nicht leicht hat eine so vollständig den Kreis aller möglichen Auffassungen durchlaufen. Denn die persönliche Teufelserscheinung, welche sie zu enthalten scheint, war ein Stachel, welcher die Erklärer bei der sich zuerst bietenden Deutung nicht ruhen liefs, sondern sie rastlos immer weiter zu andern und wieder andern Versuchen forttrieb. Die hiemit sich bildende Reihe verschiedener Erklärungsversuche lud zu beurtheilenden Zusammenstellungen ein, unter welchen in den von K. Ch. L. Schmidt [1]), von Fritzsche [2]) und Usteri [3]) gegebenen die Untersuchung wirklich als zu ihrem Ziele geführt erscheint.

Die erste Auffassung, welche sich der unbefangenen Betrachtung des Textes bietet, ist die, dafs Jesus von dem bei der Taufe empfangenen göttlichen Geist in die Wüste geführt worden sei, um eine Versuchung des Teufels zu bestehen; welcher ihm sofort persönlich und sichtbarlich erschienen sei, und auf verschiedene Weise, an verschiedenen Orten, zu welchen er ihn hinführte, seine Versuchungen mit ihm vorgenommen habe; nach deren siegreicher Abwehr von Seiten Jesu der Teufel von ihm gewichen, und Engel erschienen seien, ihm zu dienen. Indefs, so einfach sich diefs exegetisch als Sinn der Erzählung ergibt, so thun sich doch, sobald sie nun als Geschichte angesehen werden soll, in allen Theilen derselben Schwierigkeiten hervor.

Wenn, um gleich vorne anzufangen, der göttliche Geist Jesum in der Absicht in die Wüste führte, um ihn daselbst versuchen zu lassen, wie diefs Matthäus in den Worten: ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος, πειρασθῆναι (4, 1.) ausdrücklich sagt: wozu sollte diese Ver-

1) Exegetische Beiträge, 1, S. 277 ff.
2) Comm. in Matth. S. 172 ff.
3) In der angef. Abhandlung, von S. 708 an.

suchung dienen? Einen stellvertretenden, erlösenden Werth derselben wird man doch wohl nicht behaupten wollen, so wenig als dafs Gott erst nöthig gehabt hätte, Jesum auf eine Probe zu stellen; sollte aber durch dieselbe Jesus uns gleich und nach Hebr. 4, 15. in allen Dingen versucht werden wie wir: so wurde ihm ja der Prüfungen vollestes Mafs in seinem folgenden Leben zu Theil [4]), und durch eine Versuchung des persönlich erscheinenden Teufels wäre er uns Uebrigen vielmehr ungleich geworden, die wir von dergleichen Erscheinungen verschont bleiben.

Auch mit dem 40tägigen Fasten ist es etwas Eigenes. Man begreift nicht, wie Jesus nach sechswöchiger Enthaltung von aller Nahrung noch hungern konnte, und nicht schon längst verhungert war; da für gewöhnlich die menschliche Natur nicht Eine Woche völlige Nahrungslosigkeit ertragen kann. Freilich trösten sich die Ausleger damit, die ἡμέραι τεσσαράκοντα seien eine runde Zahl, das νηστεύσας bei Matthäus aber und selbst das οὐκ ἔφαγεν οὐδέν bei Lukas sei nicht so streng zu nehmen, und bezeichne nicht Enthaltung von allen, sondern nur von den gewöhnlichen Speisen, so dafs der Genufs von Wurzeln und Kräutern dadurch nicht ausgeschlossen werde [5]). Aber von

4) Sehr schön stellt Neander mit den drei Teufelsversuchungen dieser Geschichte eine Reihe dem Inhalte nach gleicher Versuchungen Jesu aus seinem späteren Leben in Parallele (S. 95 f. 97. 98); wodurch aber eben jene Versuchungsgeschichte als einzelner Vorfall überflüssig wird.

5) So z. B. Kuinöl, Comm. in Matth. p. 84. Vergl. Gratz, Comm. zum Matth., 1, S. 229. Noch kleinlicher hält sich Hoffmann daran, dass es zwar heisse, Jesus habe nichts gegessen, aber nirgends, er habe nichts getrunken: nun aber habe sich einmal ein Schwärmer mit Wasser und Thee 45 Tage lang erhalten; freilich sei er hierauf gestorben, aber nicht an Hunger, sondern an der „Unwahrheit seines Gefühls" (! S. 315).

den 40 Tagen kann man in keinem Falle so viel abziehen, als nöthig wäre, um ein so langes Fasten denkbar zu finden; und was dieses selbst betrifft, so hat Fritzsche klar gezeigt, und auch Olshausen gibt es zu, dafs namentlich wegen der Parallele mit dem ebenso langen Fasten des Moses (2 Mos. 34, 28. 5. Mos. 9, 9 18.) und des Elias (1. Kön. 19, 8.) — von deren Ersterem es heifst: er afs kein Brot und trank kein Wasser, vom Letzteren aber, er sei durch die Kraft einer vor der Abreise genossenen Speise 40 Tage lang gegangen — auch hier an nichts Geringeres, als an gänzliche Enthaltung von aller Nahrung, zu denken ist. Eine solche aber ist nicht allein rücksichtlich der Möglichkeit, sondern auch der Zweckmäfsigkeit schwierig. Dem Zusammenhange nach mufs das Fasten von Jesu auf Antrieb desselben πνεῦμα übernommen gewesen sein, welches ihn zu dem Gang in die Wüste veranlafst hatte, und nunmehr zu einer heiligen Uebung aufmunterte, durch welche auch die Gottesmänner des alten Bundes sich geläutert und göttlicher Anschauung würdig gemacht hatten. Jenem πνεῦμα aber konnte nicht verborgen sein, dafs gerade an diesem Fasten der Satan Jesum ergreifen, und den dadurch hervorgerufenen Hunger zum Fürsprecher seiner Versuchung werde nehmen wollen. Und war nun in diesem Falle das Fasten nicht eine Art von Herausforderung des Satans, eine Vermessenheit, wie sie auch dem seiner selbst Gewissesten übel ansteht [6])?

Nun aber der persönlich erscheinende Teufel mit seinen Versuchungen ist der eigentliche Stein des Anstofses in der vorliegenden Erzählung. Wenn es auch einen persönlichen Teufel geben sollte, sagt man, so kann er doch

6) Usteri, über den Täufer Johannes, die Taufe und Versuchung Christi. In den theol. Studien und Kritiken, zweiten Jahrgangs (1829) drittes Heft, S. 450; de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 38.

nicht sichtbar erscheinen; und wenn auch diefs, so wird er sich schwerlich so benehmen, wie er sich nach unserer Erzählung benommen haben müfste. Indefs, schon mit dem Dasein des Teufels verhält es sich, wie mit dem der Engel: dafs selbst der Offenbarungsglaubige an demselben aus dem Grunde irre werden kann, weil diese Vorstellung nicht rein auf dem Boden des Offenbarungsvolks gewachsen, sondern im Exil aus profanen Gebieten herüberverpflanzt worden ist [7]). Ohnehin aber für diejenigen unter den Zeitgenossen, welche sich der Bildung des Jahrhunderts nicht verschlossen haben, ist die Existenz eines Teufels im höchsten Grade zweifelhaft geworden. Auch in Bezug auf diese wie auf die Engelvorstellung kann als Interpret der neueren Bildung Schleiermacher gelten, wenn er auf der einen Seite zeigt, dafs die Vorstellung eines Wesens, wie der Teufel eines sein müfste, aus Widersprüchen zusammengesetzt ist; auf der andern bemerklich macht, dafs, wie die Engelvorstellung aus beschränkter Naturbeobachtung, so sie aus beschränkter Selbstbeobachtung entstanden, mit den Fortschritten von dieser immer mehr in den Hintergrund treten, und die Berufung auf den Teufel hinfort als Ausflucht der Unwissenheit oder Trägheit gelten mufs [8]). Aber auch die Existenz des Teufels zugegeben, so hat doch ein persönliches und sichtbares Erscheinen desselben, wie es hier vorausgesetzt wird, noch seine besonderen Schwierigkeiten. Selbst Olshausen erinnert, dafs ein solches sonst weder im alten noch im neuen Testamente vorkomme. Ferner, wenn doch der Teufel, um hoffen zu können, Jesum zu täuschen, nicht in seiner eigenthümlichen Gestalt, sondern nur entweder

7) de Wette, bibl. Dogmatik, §. 171; Gramberg, Grundzüge einer Engellehre des A. T., §. 5, in Winer's Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie, 1. Bd. S. 182 f.

8) Glaubenslehre, 1, §§ 44. 45. der zweiten Ausg.

als Mensch, oder als guter Engel erscheinen durfte: so fragt man mit Recht, ob denn die Stelle 2. Kor. 11, 14., nach welcher ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός, buchstäblich zu verstehen sei, und wenn diefs, ob diese abenteuerliche Vorstellung innere Wahrheit haben könne [9])?

Was die Versuchungen betrifft, so hat im Allgemeinen schon Julian gefragt, wie denn der Teufel habe hoffen können, Jesum zu verführen, da er doch seine höhere Natur gekannt haben müsse [10])? und Theodor's von Mopsvestia Antwort darauf, dem Teufel sei Jesu Göttlichkeit damals noch unbekannt gewesen, widerlegt sich durch die Bemerkung, wenn er nicht damals schon in Jesu ein höheres Wesen gesehen hätte, würde er sich schwerlich die Mühe gegeben haben, ihm ausnahmsweise persönlich zu erscheinen. — In Bezug auf die einzelnen Versuchungen wird man dem Kanon seinen Beifall nicht versagen können, dafs, um glaubwürdig zu erscheinen, die Erzählung dem Teufel nichts seiner vorauszusetzenden Klugheit widersprechendes zuschreiben dürfte [11]). Nun ist allerdings die erste Versuchung durch den Hunger nicht so übel motivirt; schlug diese bei Jesu nicht an, so mufste der Teufel als kluger Taktiker eine noch lockendere Versuchung bereit haben: statt dessen aber finden wir nun (bei Matthäus) den Vorschlag zu dem halsbrechenden Unternehmen, sich von der Tempelzinne herabzustürzen, wornach es den, welcher die Steinverwandlung ausgeschlagen, noch weniger gelüsten konnte; und als auch dieser Vorschlag keinen Anklang gefunden, folgt zum Schlusse eine Zumuthung, welche, was auch immer damit zu gewinnen sein mochte, jeder fromme Israelit ungesäumt mit Abscheu

9) Schmidt, exeg. Beiträge, 1, S. 279. Hutnöl, in Matth. S. 76.
10) In einem Fragmente Theodor's von Mopsvestia, in Münter's Fragm. Patr. graec. Fasc. 1, S. 99 f.
11) Paulus, a. a. O. S. 376.

zurückweisen mufste: den Teufel fufsfällig zu verehren. Eine so ungeschickte Auswahl und Anordnung der Versuchungen hat die meisten neueren Erklärer bedenklich gemacht [12]).

Da die drei Versuchungen an drei verschiedenen, selbst entlegenen, Orten vorfallen, so fragt es sich, wie Jesus mit dem Teufel von einem zum andern gekommen sei? Diese Ortsveränderung haben selbst Orthodoxe ganz natürlich zugehen lassen, indem sie annahmen, Jesus sei ohnehin auf der Reise gewesen, und der Teufel ihm nachgefolgt [13]). Allein die Ausdrücke: παραλαμβάνει — ἵςησιν αὐτὸν ὁ διάβολος bei Matthäus, ἀναγαγὼν, ἤγαγεν und ἔςησεν bei Lukas, deuten unverkennbar auf eine vom Teufel eigens veranlafste Ortsveränderung, und da ohnehin der Zug bei Lukas (V. 5.), der Teufel habe Jesu alle Reiche der Welt ἐν ςιγμῇ χρόνε gezeigt, auf etwas Zauberhaftes in der Sache hinweist: so hat man ohne Zweifel an magische Versetzungen zu denken, wie A. G. 8, 39. dem πνεῦμα Κυρίε ein solches ἁρπάζειν zugeschrieben ist. Hier fand man es nun aber frühzeitig mit der Würde Jesu unvereinbar, dafs der Teufel auf diese Weise eine magische Gewalt über ihn geübt, und ihn in der Luft mit sich herumgeführt haben solle [14]); ein Zug, welchen selbst derjenige höchst abenteuerlich finden wird, dem das per-

---

12) Die Auskunft Hoffmann's, der Teufel wähle, z. B. bei der zweiten Versuchung, „absichtlich ein recht grelles Beispiel an dem Herabstürzen von der Tempelzinne, während es überhaupt nur um einen falschen Gebrauch der Wunderkraft und des Gottesbewusstseins Jesu sich handelte" (S. 322) — diese Ausflucht lässt die Sache wie sie ist, indem es die gleiche Ungereimtheit bleibt, so unpassende Beispiele oder so unpassende Versuchungen auszuwählen.

13) Hess, Geschichte Jesu, 1, S. 124.

14) s. den Verf. der Rede de jejunio et tentationibus Ch. isti unter den Werken Cyprians.

sönliche Erscheinen des Teufels noch erträglich war. Das Unglaubliche häuft sich, wenn man bedenkt, welches Aufsehen es gemacht haben müfste, Jesum (sein Begleiter mag sich hier etwa unsichtbar gemacht haben) auf dem Tempeldach erscheinen zu sehen, wenn es auch nur das Dach der Halle Salomo's war, und somit weder die vergoldeten Spiefse auf dem eigentlichen Heiligthum, noch das Verbot für Laien, dessen Dach zu betreten, im Wege stand[15]. Die letzte Versuchung betreffend, ist die Frage allbekannt, wo denn der Berg sei, von welchem aus man alle Reiche der Welt übersehen könne? und wenn die Auskunft, dafs unter κόσμος hier nur Palästina, und unter den βασιλείαις dessen einzelne Gebiete und Tetrarchien verstanden seien[16], kaum minder lächerlich ist, als die, der Teufel habe Jesu die Welt auf einer Karte gezeigt: so bleibt keine Antwort übrig, als, ein solcher Berg existire nur in der alterthümlichen Vorstellung von der Erde als einer Fläche einerseits, und andrerseits in der volksthümlichen Phantasie, welche leicht einen Berg bis in den Himmel hinein erhöhen, und ein Auge in's Unendliche schärfen kann.

Endlich auch der abschliefsende Zug der Erzählung, dafs, nachdem der Teufel mit seiner Versuchung zu Ende war, Engel zu Jesu gekommen seien und ihn bedient haben, ist, auch abgesehen von dem oben besprochenen Zweifel an der Existenz solcher Wesen, von Anstofs nicht frei. Denn das διακόνειν kann doch keine andere Art von Bedienung bedeuten, als die Darreichung von Nahrungsmitteln; wie nicht allein der Zusammenhang, welchem zufolge Jesus nach langem Hungern eben eine solche Bedienung nöthig hatte, sondern auch die Vergleichung mit

15) Vergl. Joseph. b. j. 5, 5, 6. 6, 5, 1. Fritzsche, in Matth. S. 164; de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 40.

16) Jene von Kuinöl, in Matth. S. 90; diese angeführt bei Fritzsche, p. 168.

1. Kön. 19, 5. zeigt, wo dem Elias ein Engel Speise bringt. Dann aber ist beides gleich unwahrscheinlich, was man möglicherweise annehmen könnte: dafs entweder ätherische Wesen, wie Engel, irdische, materielle Speisen dahergetragen haben; oder dafs Jesu menschlicher Leib mit himmlischen Substanzen, wenn es solche gibt, gestärkt worden sei.

§. 54.

Die Versuchung als innerer, oder als äusserer natürlicher Vorgang; dieselbe als Parabel.

Das Undenkbare jener plötzlichen Entrückungen Jesu auf den Tempel und Berg hat schon einige der alten Erklärer auf die Ansicht gebracht, dafs wenigstens die Locale der zweiten und dritten Versuchung nicht leiblich und äufserlich, sondern blofs im Gesichte, Jesu gegenwärtig gewesen seien [1]; wogegen Neuere, welchen überhaupt die äufserlich sichtbare Teufelserscheinung anstöfsig war, die ganze Verhandlung mit demselben gleich von Anfang in das Innere der Seele Jesu hineinverlegten. Dabei fassen sie entweder auch das 40tägige Fasten als blofs innere Vorstellung auf [2]: was aber wegen der ganz historisch lautenden Angabe: νηστεύσας ἡμέρας τεσσαράκοντα ὕστερον ἐπείνασε, die unerlaubteste Willkür ist; oder man nimmt es als wirkliche Thatsache: wobei dann für diesen Zug die im vorigen §. erwähnten nicht geringen Schwie-

---

1) Theodor von Mopsvestia a. a. O. S. 107. behauptete gegen Julian, φαντασίαν ὄρης τὸν διάβολον πεποιηκέναι, und nach dem Verfasser des schon angeführten Sermo de jejunio et tentationibus Christi ging die erste Versuchung zwar *localiter in deserto* vor, auf dem Tempel und Berg aber war Jesus nur so, wie Ezechiel vom Chaboras aus zu Jerusalem, nämlich *in spiritu*.

2) Paulus, S. 379.

rigkeiten stehen bleiben. Jenes innere Anschauen und Vorstellen der Versuchungen verlegen die Einen in einen Zustand ekstatischer Vision, für welche man den übernatürlichen Ursprung beibehalten, und sie entweder von Gott, oder von der Einwirkung des Reichs der Finsterniſs [3]) ableiten kann; Andre fassen die Vision mehr als traumartig, und suchen demgemäſs einen natürlichen Grund für dieselbe in den Gedanken, mit welchen Jesus wachend umgegangen war [4]). In der erhöhten Stimmung — so wird hier die Sache vorgestellt — in welcher sich Jesus noch von der Scene bei seiner Taufe her befand, durchdenkt er in der Einsamkeit noch einmal seinen messianischen Plan, und hält sich neben den wahren Mitteln zu dessen Ausführung auch die möglichen Gegensätze vor: Uebertreibung des Wunderglaubens und Herrschsucht, durch welche der Mensch nach jüdischer Denkart aus einem Rüstzeuge Gottes ein Vollstrecker der Plane des Teufels wurde. Indem er sich solchen Gedanken überläſst, unterliegt sein feinorganisirter Körper der Anspannung: er versinkt auf einige Zeit in tiefe Ermattung, und hierauf in einen traumartigen Zustand, in welchem sein Geist die vorigen Gedanken unwissend in redende und handelnde Gestalten umschafft.

Für diese Verlegung des ganzen Vorgangs in das Innere Jesu glauben die Erklärer einige Züge der evangelischen Erzählung selbst anführen zu können. Das *ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος* bei Matthäus, noch mehr das *ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι* bei Lukas, sei doch ganz entsprechend den Formeln: *ἐγενόμην ἐν πνεύματι*, Offenb. 1, 10., *ἀπήνεγκέ με εἰς ἔρημον ἐν πνεύματι*, ebend. 17, 3., und ähn-

---

3) Jenes H. Farmer, bei Gratz, Comm. zum Ev. Matth., 1, S. 217; dieses Olshausen z. d. St., auch Hoffmann (S. 326 f.), wenn ich ihn recht verstehe.

4) Paulus, a. a. O S. 377 ff.

lichen bei Ezechiel; da nun in diesen Stellen nur von innerer Anschauung die Rede sei, so könne auch in der unsrigen kein äufserer Vorgang gemeint sein. Allein mit Grund hat man dagegen bemerkt [5]), dafs jene Formeln für sich beides bedeuten können: vom göttlichen Geist äufserlich und wirklich wohin versetzt werden, wie A. G. 8, 39. 2. Kön. 2, 16; oder nur innerlich und visionär, wie in den angeführten Stellen der Apokalypse: zwischen beiden möglichen Deutungen müsse der Zusammenhang entscheiden. Dieser entscheide nun allerdings in einem durch und durch visionären Buche, wie die Apokalypse und Ezechiel, für einen blofs inneren Vorgang; in einem geschichtlichen Werke aber, wie unsere Evangelien, für einen äufseren. Träume ohnehin, aber auch Visionen, werden in den historischen Büchern des N. T. immer durch ausdrückliche Bemerkungen als solche angekündigt: und so müfste es auch an unserer Stelle entweder εἶδεν ἐν ὁράματι, ἐν ἐκστάσει, heifsen, wie A. G. 9, 12. 10, 10., oder ἐφάνη αὐτῷ κατ' ὄναρ, wie Matth. 1, 20. 2, 13. Namentlich aber, wenn ein Traum erzählt werden sollte, müfste der Uebergang aus demselben zu dem weitern Verlaufe der wirklichen Geschichte, wie Matth. 1, 24. 2, 14. 21., durch ein διεγερθεὶς gemacht sein; wodurch, wie Paulus sehr wahr bemerkt, die Verfasser den Exegeten grofse Mühe erspart haben würden. Ueberdiefs ist gegen die Auffassung des Vorgangs als Ekstase nicht ohne Grund eingewendet worden, dafs dergleichen Zustände sonst nicht im Leben Jesu vorkommen; gegen die Annahme eines Traums aber diefs, dafs Jesus sonst nirgends einen Traum, und zwar mit solchem Gewichte, wieder erzählt habe [6]).

---

5) Fritzsche, in Matth. 155 f.; Usteri, Beitrag zur Erklärung der Versuchungsgeschichte, a. a. O. S. 774 f.

6) Jenes von Ullmann, über rie Unsündlichkeit Jesu, in s. Studien, 1, 1, S. 56; dieses von Usteri, a. a. O. S. 775.

Ferner, was das Bewirkende dieser Zustände betrifft, so begreift man nicht, zu welchem Ende Gott in Jesu diese Vision erregt haben sollte; ebensowenig, dafs der Teufel eine solche, zumal in Christo, hervorzubringen, Macht und Befugnifs gehabt haben könne; bei der Annahme eines durch die eigenen Gedanken Jesu bewirkten Traumes aber darf man namentlich auf orthodoxem Standpunkte nicht vergessen, dafs man dabei eine grofse Gewalt jener falschen Messiasideen im Gemüthe Jesu voraussetzt [7]).

Kann so nach dem Ergebnifs der letzten Betrachtung die Versuchungsgeschichte nicht als innerer Vorgang genommen werden, und nach dem früher Ausgeführten nicht als übernatürlicher: so scheint nichts übrig zu sein, als dieselbe als äufsere zwar, aber durchaus natürliche Begebenheit anzusehen, d. h. also den Versucher zu einem blofsen Menschen zu machen. Nachdem Johannes auf Jesum als den Messias aufmerksam gemacht hatte, meint der Verf. der natürlichen Geschichte des Propheten von Nazaret [8]), habe die herrschende Partei zu Jerusalem einen listigen Pharisäer ausgesandt, der Jesum auf die Probe stellen sollte, ob er wirklich messianische Wunderkräfte besäfse, und ob er nicht in das Interesse der Priesterschaft zu ziehen, und zu einer Unternehmung gegen die Römer zu gebrauchen wäre? Eine Fassung des διάβολος, mit welcher es auf würdige Weise zusammenstimmt, die nach dessen Abgang zur Erquickung Jesu erscheinenden ἄγγελοι von einer sich nähernden Karawane mit Lebensmitteln, oder von sanften, erfrischenden Winden, zu verstehen [9]).

---

7) Usteri, S. 776.

8) 1. Bd. S. 542 ff., nach Hermann von der Hardt, Basedow u. A.; noch neuestens Kuinöl, S. 81.

9) Ersteres in einer Abhandlung in Henke's n. Magazin, 4, 2, S. 352; letzteres in der natürlichen Geschichte u. s. f., 1, S. 591.

Indefs hat diese Ansicht, nach Usteri's Ausdruck, ihren Kreislauf in der theologischen Welt so sehr schon vollendet, dafs es überflüssig ist, zu ihrer Widerlegung ein Wort zu verlieren.

Wenn sich nach dem Bisherigen die Versuchungsgeschichte, wie sie die Synoptiker uns erzählen, weder als äufserer, noch als innerer, weder als übernatürlicher, noch als natürlicher Vorgang denken läfst: so folgt nothwendig der Schlufs: dieselbe kann überhaupt nicht so vorgegangen sein, wie die Evangelisten berichten.

Der gelindeste Ausweg ist hiebei die Annahme, dafs zwar wirklich Thatsächliches aus dem Leben Jesu zum Grunde liege, welches Jesus den Jüngern erzählt habe; aber so, dafs seine Erzählung kein ganz genauer Abdruck des Factischen gewesen sei. Versuchende Gedanken, welche ihm entweder wirklich während seines Aufenthalts in der Wüste nach der Taufe, oder zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Gelegenheiten, vor die Seele getreten, aber durch die reine Kraft seines Willens alsbald niedergeschlagen worden seien, habe er nach orientalischer Denk- und Ausdrucksweise als teuflische Versuchungen erzählt, und diese bildliche Erzählung sei eigentlich verstanden worden [10]). Die Haupteinwendung zwar, welche gegen diese Ansicht gekehrt worden ist, dafs sie die Unsündlichkeit Jesu gefährde [11]), ist, da sie auf einem dogmatischen Begriffe beruht, für unsern kritischen Standpunkt nicht vorhanden; wohl aber können wir aus dem Verlaufe der evangelischen Geschichte vorwegnehmen, dafs in derselben der praktische Verstand Jesu durchaus klar und

10) So nach vielen Vorgängen, welche Schmidt, Kuinöl u. A. nachweisen, Ullmann, a. a. O. S. 56 ff.; Hase, Leben Jesu, §. 55; Neander, L. J. Chr., S. 101 f.

11) Schleiermacher, über den Lukas, S. 54. Usteri, a. a. O. S. 777 ff.

richtig erscheint; dieser aber müfste schadhaft gewesen sein, wenn Jesus zu etwas der Art, wie die zweite Versuchung bei Matthäus ist, jemals Lust empfinden, und fast ebenso, wenn er auch nur darauf verfallen konnte, eine Versuchung verständigerer Art seinen Schülern unter dieser Form darzustellen. Zudem hätte Jesus in einer solchen Erzählung ein von einem redlichen Lehrer, wie er sonst erscheint, nicht zu erwartendes, trübes Gemisch von Dichtung und Wahrheit aus seinem Leben gegeben, namentlich wenn man nicht annimmt, die versuchenden Gedanken seien ihm wirklich nach dem 40tägigen Aufenthalt in der Wüste in Einem Zuge aufgestiegen, sondern diefs noch zur Einkleidung rechnet; nimmt man dagegen jene Zeitbestimmung geschichtlich, so bleibt auch das vierzigtägige Fasten stehen, und mit ihm einer der bedeutendsten Anstöfse in der Erzählung. Jedenfalls, wenn Jesus den innern Vorgang einfach erzählen wollte, nur aber in der Art, wie der Hebräer jeden bösen Gedanken durch einen Schlufs von der Wirkung auf die Ursache dem Teufel zuschrieb: so war er hiedurch nur zu der Wendung veranlafst, der Satan habe ihm diefs und das in das Herz geben wollen, keineswegs aber dazu, von einem persönlichen Auftreten des Satans und einem Herumreisen mit demselben zu reden; wenn nicht neben oder statt der Absicht des Erzählens noch eine andere, poetisch-didaktische, stattgefunden haben soll.

Eine solche Absicht hatte nun allerdings Jesus denjenigen zufolge, nach welchen die Versuchungsgeschichte von ihm als Parabel erzählt, von den Jüngern dagegen geschichtlich verstanden worden ist. Dabei wird meistens das Bedenkliche, dafs ein wirkliches inneres Erlebnifs Jesu zum Grunde gelegen, fallen gelassen [12]): nicht Jesus

12) Wenn bei der Annahme einer Parabel zugleich etwas wirklich von Jesu Erlebtes hier gefunden wird, fliesst diese An-

selbst soll solche Versuchungen durchlebt, sondern nur seine Jünger vor denselben zu verwahren beabsichtigt haben, indem er ihnen, gleichsam als ein Compendium messianischer und apostolischer Weisheit, die drei Maximen einprägen wollte: 1) kein Wunder zu thun zu eigenem Vortheile, selbst unter den dringendsten Umständen; 2) nie in Hoffnung auf außerordentlichen göttlichen Beistand etwas Abenteuerliches zu unternehmen; 3) nie, auch wenn der größte Vortheil dadurch zu erreichen wäre, sich in Gemeinschaft mit dem Bösen einzulassen [13]). — Längst hat man gegen diese Auffassung bemerkt, daß die Erzählung nicht leicht als Parabel zu erkennen, und die Belehrung schwer herauszufinden gewesen wäre [14]). Gewiß wäre, was das Letztere betrifft, namentlich die zweite Versuchung ein wenig passend gewähltes Bild; doch die erstere Bemerkung bleibt die Hauptsache. Warum diese Erzählung so gar nicht das Gepräge einer Parabel trage, das ist neuerlich dahin bestimmt worden, eine Parabel könne bei der ihr wesentlichen geschichtlichen Form nur dadurch sich von wirklicher Geschichte unterscheiden, daß die in derselben handelnden Personen sich sogleich von selbst als fingirte kundgeben [15]). Dieß ist aber dann der Fall, wenn die Personen entweder unbestimmt, als Allgemeinheiten, bezeichnet sind, wie in den Gleichnißreden Jesu als ὁ σπείρων, βασιλεὺς u. dgl.; oder wenn ihnen zwar eine in-

---

sicht mit der vorigen zusammen, wie z. B. bei Hase zu sehen ist.

13) J. E. C. Schmidt, in seiner Bibliothek, 1, 1, S. 60 f.; Schleiermacher, über den Lukas, S. 54 f.; Usteri, über den Täufer Johannes, die Taufe und Versuchung Christi, in den theol. Studien, 2, 3, S. 456 ff.

14) H. Ch. L. Schmidt, exeg. Beiträge, 1, S. 339.

15) Haserat, Bemerkungen über die Ansichten Ullmann's und Usteri's von der Versuchungsgesch., Studien, 3, 1, S. 74 f.

dividuelle Bestimmung gegeben ist, aber eine solche, welche sie als unhistorische Personen, als Träger von Dichtungen, kenntlich macht, was, in Verbindung mit den übrigen Zügen jener Parabel, selbst von dem mit Namen genannten Λάζαρος im Gleichniſs vom reichen Manne gilt. In beiden Rücksichten kann ein sinnlich Gegenwärtiger nicht als Subject einer Parabel gebraucht werden; denn ein solcher ist immer eine bestimmte und augenscheinlich historische Person. Also weder den Petrus, noch sonst einen seiner Jünger, noch auch sich selbst, konnte Jesus zum Subject einer Gleichniſsrede machen; da die eigene Person dessen, der eine solche vorträgt, am unmittelbarsten zu den dabei gegenwärtigen gehört: und ebendeſswegen kann er die Versuchungsgeschichte, in welcher er das Subject ist, nicht als Parabel vorgetragen haben. Anzunehmen aber, daſs die Parabel ursprünglich ein anderes Subject gehabt habe, an dessen Stelle dann in der mündlichen Ueberlieferung Jesus gesetzt worden sei, geht nicht an, weil die Erzählung auch als Parabel nur dann eine rechte Bedeutung hat, wenn der Messias das Subject derselben ist [16]).

Kann somit Jesus nicht über sich selbst und nicht über einen Andern eine solche Parabel vorgetragen haben: so könnte sie ja vielleicht von einem Andern über Jesum gemacht worden sein; und so hat neuestens Theile die Versuchungsgeschichte für eine symbolisch-parabolische Warnung erklärt, welche irgend ein Anhänger Jesu zur Begründung der geistig-sittlichen Ansicht gegen die Hauptmomente der irdischen Messiashoffnung gerichtet habe [17]). Hiemit ist der Uebergang auf den mythischen Standpunkt gegeben; welchen selbst zu betreten der genannte Theologe die Erzählung theils nicht anschaulich genug findet: was sie doch in hohem Grade ist; theils zu rein: was

16) Hasert, a. a. O. S. 76.
17) Zur Biographie Jesu, §. 23.

falsche Vorstellungen von den ältesten Christengemeinden voraussetzt; theils stehe die Bildung des Mythus der Zeit Jesu zu nahe: was auch gegen das frühe Mifsverständnifs der Parabel gelten müfste. Läfst sich dagegen umgekehrt nachweisen, dafs die in Rede stehende Erzählung weniger, wie es einer Parabel geziemt, aus lehrhaften Gedanken und deren bildlicher Einkleidung, als vielmehr aus A. T.-lichen Stellen und Vorbildern zusammengefügt ist: so werden wir nicht anstehen dürfen, sie geradezu als Mythus zu bezeichnen.

§. 55.

Die Versuchungsgeschichte als Mythus.

Der aus der persischen Religion als böses und menschenfeindliches Wesen herübergekommene Satan war von den Juden, deren Particularismus alles Gute und wahrhaft Menschliche auf das israelitische Volk beschränkte, zum besonderen Widersacher ihrer Nation, und damit zum Herrn der ihnen feindlichen Heidenvölker gemacht worden [1]). Wurden nun die Interessen des jüdischen Volks in der Person des Messias vereinigt: so war es natürlich, dafs der Satan namentlich als Gegner des Messias aufgefafst wurde; wie denn auch im N. T. mit der Vorstellung, dafs Jesus der Messias sei, sich überall die vom Satan als dem Gegner seiner Person und Sache verbindet. Wie Christus defswegen erschienen ist, um die Werke des Teufels zu zerstören (1. Joh. 3, 8.): so ergreift nun dieser

1) Vergl. Zachar. 3, 1, wo dem vor Jehova's Engel stehenden Hohenpriester Satan widersteht; ferner Vajikra rabba f. 151, 1. (bei Bertholdt, Christol. Jud. S. 183.): wo nach Rabbi Jochanan Jehova zum מלאך המות (d. h. zum Satan, vergl. Hebr. 2, 14. und Lightfoot, horae, p. 1088.) spricht: *feci quidem te* κοσμοκράτορα, *at vero cum populo foederis negotium nulla in re tibi est.*

jede Gelegenheit, um unter den guten Samen, welchen des Menschen Sohn ausstreut, Unkraut zu säen (Matth. 13, 39.), und tritt sowohl Jesum selbst an, ob er nicht Meister über ihn werden könne (Joh. 14, 30.), als er auch seinen Gläubigen beständig zusetzt (Ephes. 6, 11. 1. Petr. 5, 8.). Indem die Angriffe des Teufels auf die Frommen nichts Anders als Versuche sind, ob er nicht den einen oder andern in seine Gewalt bekommen, d. h. zum Sündigen bewegen könne (Luc. 22, 31.); diese Probe aber nicht anders gemacht werden kann, als durch mittelbares Veranlassen oder unmittelbares Eingeben böser, verführerischer Gedanken: so war damit der Satan als Versucher, als ὁ πειράζων, aufgefaſst. Mittelbar, durch Verhängung von Plagen und Unglück, sucht er im Prologe des Hiob den Frommen von Gott abzuziehen; als unmittelbare diabolische Einflüsterung aber wurde frühzeitig der verführerische Rathschlag aufgefaſst, welchen nach 1. Mos. 3. die Schlange den ersten Menschen gab (Weish. 2, 24. Joh. 8, 44. Offenb. 12, 9.).

Der Begriff des Versuchens (נָסָה, LXX: πειράζειν) war dem älteren Hebraismus in Bezug auf Gott selbst geläufig, welcher seine Lieblinge, wie Abraham (1. Mos. 22, 1.) und das Volk Israel (2. Mos. 16, 4. u. sonst), auf die Probe stellte, oder auch im gerechten Zorne die Menschen zu unheilbringenden Handlungen reizte (2. Sam. 24, 1.). Nachdem sich aber die Vorstellung des Satans ausgebildet hatte, wurde dieselbe benützt, um das Versuchen, welches, wie man nachgerade zu bemerken anfing, mit Gottes absoluter Güte sich nicht vertrug (s. Jac. 1, 13.), Gott abzunehmen und auf den Satan zu überwälzen. Daher ist es nun dieser, welcher bei Gott die Erlaubniſs auswirkt, den Hiob durch Leiden auf die gefährlichste Probe zu stellen; daher ist der strafbare Gedanke Davids, das Volk zu zählen, welcher im zweiten Buch Samuels noch vom Zorne Gottes hergeleitet war, in der späteren

Chronik (1. Chr. 22, 1.) geradezu auf Rechnung des Teufels geschrieben, und selbst die gutgemeinte Versuchung, welche der Genesis zufolge Gott mit Abraham vornahm, als er die Opferung des Sohnes von ihm forderte, war nach späterer jüdischer Ansicht auf Anstiften des Satans von Gott vorgenommen [2]). Ja auch diefs genügte nicht, sondern es wurden Scenen erdacht, wie der Teufel dem Abraham bei seinem Hinausgang zur Opferung persönlich mit einer Versuchung in den Weg getreten sein, und wie er das Volk Israel in Abwesenheit des Moses versucht haben sollte [3]).

Waren so die vornehmsten Frommen des hebräischen Alterthums, war das Volk Israel selbst, nach der früheren Ansicht von Gott, nach der späteren vom Teufel, versucht worden: was lag näher, als die Vorstellung, dafs vor Allen an den Messias, das Haupt aller Gerechten und den Repräsentanten und Vorkämpfer des Volks Gottes, der Satan sich wagen werde, um ihn zu fällen [4])? wie wir diefs

---

2) s. die von Fabricius Cod. pseudepigr. V. T. p. 395. aus Gemara Sanhedrin angeführte Stelle.

3) Ebendas. p. 396. Als Abraham hinzog, um dem Befehle Jehova's gemäss seinen Sohn zu opfern, *antevertit eum Satanas in via, et tali colloquio cum ipso habito a proposito avertere eum conatus est etc.* Schemoth R. 41 (bei Wetstein z. d. St. d. Matth.): *Cum Moses in altum adscenderet, dixit Israëlit: post dies XL hora sexta redibo. Cum autem XL illi dies elapsi essent, venit Satanas, et turbavit mundum, dixitque: ubi est Moses, magister vester? mortuus est.* Bemerkenswerth ist, dass auch hier die Versuchung nach Ablauf von 40 Tagen eintritt.

4) So Fritzsche, in Matth. S. 173. Treffend derselbe schon in der Ueberschrift S. 154: *Quod in vulgari Judaeorum opinione erat, fore, ut Satanas salutaribus Messiae consiliis omni modo, sed sine effectu tamen, nocere studeret, id ipsum Jesu Messiae accidit. Nam quum is ad exemplum illustrium ma-*

wirklich als rabbinische Meinung angedeutet finden [5]), und zwar nach der sinnlichen Vorstellungsweise des späteren Judenthums in einer leibhaften Erscheinung und einem persönlichen Zwiegespräch.

Fragte es sich um den Ort, wo der Satan muthmaſslich eine solche Versuchung mit dem Messias vornehmen werde: so bot sich von mehr als Einer Seite die Wüste dar. Nicht nur ist sie von Asasel (3. Mos. 16, 8. 10.) und Asmodi (Tob. 8, 3.) bis zu den von Jesu ausgetriebenen Dämonen herunter (Matth. 12, 43.) der schauderhafte Wohnplatz der höllischen Mächte: sondern die Wüste war auch das Local, in welchem das Volk Israel, dieser *filius Dei collectivus*, versucht worden war [6]). Dazu kam, daſs Jesus selbst es liebte, zu stiller Betrachtung und Gebet sich bisweilen an einsame Orte zurückzuziehen (Matth. 14, 13. Marc. 1, 35. Luc. 6, 12. Joh. 6, 15.); wozu er sich nach

---

jorum quadraginta dierum in deserto loco egisset jejunium, Satanas eum convenit, protervisque atque impiis — — consiliis ad impietatem deducere frustra conatus est.

5) Schöttgen, horae, 2, 538, führt nach Fini flagellum Judaeorum, 3, 35. eine Stelle aus Pesikta an: *Att Satan: Domine, permitte me tentare Messiam et ejus generationem. Cui inquit Deus: non haberes ullam adversus eum potestatem. Satan iterum ait: sine me, quia potestatem habeo. Respondit Deus: si in hoc diutius perseverabis, Satan, potius (te) de mundo perdam, quam aliquam animam generationis Messiae perdi permittam.* Diese Stelle beweist wenigstens, dass eine vom Teufel gegen den Messias zu unternehmende Versuchung dem jüdischen Vorstellungskreise nicht fremd war. Liess der Urheber der angeführten Stelle dem Satan, wie es scheint, sein Gesuch abgeschlagen werden, so werden es Andere, da die Vorstellung einmal angeregt war, gewiss haben in Erfüllung gehen lassen.

6) 5. Mos. 8, 2 (LXX) wird das Volk so angeredet: *μνησθήσῃ πᾶσαν τὴν ὁδόν, ἣν ἤγαγέ σε Κύριος ὁ θεός σου τοῦτο τεσσαρακοστὸν ἔτος ἐν τῇ ἐρήμῳ, ὅπως κακώσῃ σε καὶ πειράσῃ σε, καὶ διαγνωσθῇ τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ σου, εἰ φυλάξῃ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, ἢ οὔ.*

der Einweihung zu seinem messianischen Berufe ganz besonders aufgelegt gefunden haben mag. Es wäre demnach wohl möglich, dafs nach der Annahme einiger Theologen [7]) ein Aufenthalt Jesu in der Wüste nach der Taufe — natürlich nur nicht gerade ein 40tägiger — zur geschichtlichen Grundlage unserer Erzählung gehörte; obwohl auch ohne diesen Anhaltspunkt nicht nur durch das eben Bemerkte die Wahl des Orts, sondern auch die des Zeitpunkts durch die Erwägung sich erklären würde, dafs es am nächsten liegen mufste, den Messias, als einen andern Hercules am Scheidewege, beim Eintritt in das reife Alter und in das messianische Amt eine solche Probe bestehen zu lassen.

Was aber sollte der Messias in der Wüste thun? Dafs auch der zweite Retter, wie Moses, der erste, als er in der Wüste auf dem Berge Sinai war (2. Mos. 34, 38. 5. Mos. 9, 9.), die heilige Ascese des Fastens über sich genommen haben werde, lag um so näher, als diefs die angemessenste Einleitung zu der ersten, sich an den Hunger knüpfenden Versuchung geben konnte. Durch das Vorbild des Moses, zu welchem hier noch das des Elias (1. Kön. 19, 8.) kam, war auch die Zeitdauer dieses Fastens in der Wüste bestimmt; denn auch sie hatten 40 Tage gefastet; wie denn die Viersig auch sonst im hebräischen Alterthum als heilige Zahl eine Rolle spielt [8]). Namentlich scheinen die 40 Tage der Versuchung Jesu, nach Olshausen's richtiger Beobachtung, im verkleinerten Mafsstabe dasselbe zu sein, was die 40 Prüfungsjahre des israelitischen Volks in der Wüste, die ja selbst ein strafendes Nachbild der 40 Tage waren, welche die Kundschafter im Lande Kanaan zugebracht hatten (4. Mos. 14, 34.). Denn dafs

7) Ziegler, in Gabler's n. theol. Journ., 5, S. 201; Theile, zur Biogr. J., §. 23.

8) s. Wetstein, S. 270; de Wette, Kritik der mos. Geschichte, S. 245; Derselbe in Daub's und Creuzer's Studien, 3, S. 245; v. Bohlen, Genesis, S. LXIII f.

bei der Versuchung Jesu auf die Versuchungen, welche das Volk in der Wüste zu bestehen hatte, ganz besondere Rücksicht genommen ist, zeigt schon der Umstand, dafs alle vom Satan gegenüber von Jesu angezogenen Schriftstellen aus der recapitulirenden Schilderung des Zugs der Israëliten, 5. Mos. 6. u. 8., genommen sind. Auch der Apostel Paulus zählt 1. Kor. 10, 6 ff. eine Reihe von Zügen aus dem Benehmen der Israëliten in der Wüste, sammt den von Gott dafür verhängten Strafgerichten, auf, und warnt die Christen vor einem ähnlichen Betragen; indem, wie er V. 6. und 11. sagt, jene Strafgerichte über die Alten als τύποι für die zu seiner Zeit, in den τέλη τῶν αἰώνων, Lebenden, verhängt worden seien: weswegen, wer stehe, zusehen möge, dafs er nicht falle. Schwerlich war diefs blofs zufällige Privatmeinung des Apostels, sondern, wie überhaupt das Mosaische, so scheinen besonders diese harten Prüfungen des von Moses geführten Volkes als Vorbilder derjenigen angesehen worden zu sein, welche in der durch den Messias herbeizuführenden Katastrophe seinen Anhängern, vor Allen aber ihrem Anführer, dem Messias selbst, bevorstünden, der hier in sofern als Antitypus des Volks erscheint, als er alle die Versuchungen, welchen dieses erlegen war, siegreich bestehen sollte.

So war also die erste Versuchung des Messias dadurch zum Voraus bestimmt, dafs das Volk Israël in der Wüste hauptsächlich durch Hunger versucht worden war [9]; wie denn unter den verschiedenen Versuchungen, welche die Rabbinen von Abraham zu erzählen wissen, meistens auch der Hunger mitaufgezählt wird [10]. Dafs der Satan die Aufforderung an Jesum, die Befriedigung seines Bedürfnisses, statt sie vertrauensvoll von Gott zu erwarten, auf

9) 5. Mos. 8, 3. (Fortsetzung des not. 6. Angeführten): καὶ ἐκόπασέ σε καὶ ἐλιμαγχόνησέ σε λ. τ. λ.

10) s. Fabricius, Cod. pseudepigr. V. T. p. 398 ff.

eigenmächtige Weise herbeizuführen, gerade so ausdrückt, wie wir es bei den Evangelisten lesen, kann nicht Wunder nehmen, wenn man, neben der steinigen Oertlichkeit der Wüste, bedenkt, wie gewöhnlich für den Ersatz eines gänzlich mangelnden Gegenstandes die Formel war, ihn aus Steinen hervorzubringen (Matth. 3, 9. vgl. Luc. 19, 40.), und wie namentlich Stein und Brot einen auch sonst geläufigen Gegensatz bilden (Matth. 7, 9.). Was Jesus auf diese Zumuthung erwiedert, ist aus demselben Zusammenhange, welchem der ganze erste Versuchungsact nachgebildet scheint. Denn eben das gibt hier Jesus dem Satan zur Antwort, was nach 5. Mos. 8, 3. das Volk Israël durch die Versuchung des Hungers (die es aber zunächst nicht bestanden, sondern sich zum Murren hatte verleiten lassen), doch nachträglich hatte lernen müssen: nämlich, ὅτι οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος κ. τ. λ.

Doch an Einer Versuchung war es nicht genug. Von Abraham zählten die Rabbinen deren zehn; für eine dramatische Darstellung aber, wie wir sie in den Evangelien haben, war diefs zu viel, und unter den niedrigeren Zahlen lag keine näher als die heilige Drei. Dreimal rifs sich im Seelenkampf in Gethsemane Jesus von seinen Jüngern los (Matth. 26.); dreimal verläugnete Petrus den Herrn (ebend.), und dreimal stellte nachher Jesus dessen Liebe zu ihm in Frage (Joh. 21.); auch in jener rabbinischen Stelle, welche den Abraham durch den Teufel persönlich versucht werden läfst, sind es drei Gänge, die er mit ihm macht: eine Darstellung, welche auch durch die Art, wie ihr zufolge zwischen beiden Theilen mit A. T.lichen Stellen hin- und hergefochten wird, der evangelischen verwandt ist [11]). Die zweite Versuchung (nach Matth.) war

11) Gemara Sanh. meldet das oben not. 3. Angeführte, wo dann das colloquium zwischen Abraham und Satan ferner so lautet:

1. *Satanas: Annon tentare te (Deum) in tali re aegre fe-*

nicht ebenso durch den Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen bestimmt, wie die erste; sie tritt daher abgebrochen auf, und die Auswahl derselben kann zufällig und willkürlich erscheinen. In Bezug auf die Form derselben mag dieſs der Fall sein; aber ihr Inhalt steht dadurch mit dem der vorhergehenden im genauen Zusammenhange, daſs auch er aus dem Benehmen des jüdischen Volks in der Wüste genommen ist. Diesem war 5. Mos. 6, 16. die Ermahnung gegeben, Gott nicht mehr zu versuchen, wie sie ihn bei Massa versucht hätten; eine Ermahnung, welche 1. Kor. 10, 9. auch den Mitgliedern des neuen Bundes, doch mehr mit Anspielung auf 4. Mos. 21, 4 ff. und mit

---

ras? Ecce erudiebas multos — labantem erigebant verba tua — quum nunc advenit ad te (Deus taliter te tentans) nonne aegre ferres (Job 4, 2—5.)?

Cui resp. Abraham: ego in integritate mea ambulo (Ps. 26, 11.).

2 *Satanas: Annon timor tuus, spes tua* (Job. 4, 6.)?

Abraham: recordare quaeso, quis est innons, qui perierit (V. 7.)?

3. *Quare, quum videret Satanas, se nihil proficere, nec Abrahamum sibi obedire, dixit ad illum: et ad me verbum furtim ablatum est* (V. 12.), *audivi — pecus futurum esse pro holocausto* (Gen. 22, 7.), *non autem Isaacum.*

Cui resp. Abraham: Haec est poena mendacis, ut etiam cum vera loquitur, fides ei non habeatur.

Ich bin weit entfernt, zu behaupten, dass diese rabbinische Darstellung das Vorbild unsrer Versuchungsgeschichte gewesen sei; wenn man dagegen von der andern Seite ebensowenig beweisen kann, dass dergleichen Darstellungen sich nur als Nachbilder der neutestamentlichen haben gestalten können: so weist die voraussetzlich unabhängige Entstehung so entsprechender Erzählungen bestimmt genug darauf hin, wie leicht sie aus den gegebenen Prämissen sich von selbst bilden konnten.

Bezug auf Christum, gegeben wird. Auch zu dieser besonders schweren Sünde also, welcher das alte Volk Gottes erlegen war, mufste der Messias gereizt werden, um durch seinen Sieg über diesen Reiz die Uebertretung des Volkes gleichsam gut zu machen. Nun war aber bei dem Volke das als ἐκπειράζειν Κύριον bezeichnete Benehmen durch einen Wassermangel veranlafst, und das Gott Versuchen war ihr Murren. Diefs schien der späteren Sage jenem Ausdrucke nicht völlig zu entsprechen; man sah sich nach etwas Angemessenerem um: und kaum konnte von diesem Gesichtspunkt aus passender gewählt werden, als wie wir es in unsrer Versuchungsgeschichte finden; denn nichts kann in eigentlicherem Sinne Gott versucht heifsen, als wenn auf so tollkühne Weise, wie der Satan in seiner zweiten Aufforderung Jesu anmuthet, sein aufserordentlicher Beistand in Anspruch genommen wird. Was die Veranlassung war, als Beispiel solcher Vermessenheit gerade das Herabstürzen vom Tempel namhaft zu machen, das ist dem Satan selbst in den Mund gelegt. Es fiel nämlich dem Urheber dieses Zugs der Sage als mögliche Verführung zu einer tollkühnen Handlung die Stelle Ps. 91, 11 f. ein, wo dem unter Jehova's Schutze Stehenden, als welchen er vorzugsweise den Messias dachte, verheifsen ist, die Engel werden ihn auf den Händen tragen, damit er seinen Fufs an keinen Stein stofse. Da das αἴρειν ἐπὶ χειρῶν um das προσκόπτειν zu vermeiden, auf ein Herabstürzen aus der Höhe zu deuten schien, so konnte diefs auf die Vorstellung führen, dafs der von Gott beschützte Messias sich unversehrt von einer Höhe herabstürzen könne. Von welcher Höhe? darüber konnte bei dem Messias nicht wohl ein Zweifel sein. Dem Frommen, und somit auch ihm, dem Haupt aller Frommen, ist es ja nach Ps. 15, 1 f. 24, 3 f. eigenthümlich, auf Jehova's heiligen Berg gehen und an seiner geweihten Stätte stehen zu dürfen: die Höhe des Tempels konnte daher nach jener vermesse-

nen Schlufsweise als diejenige angesehen werden, von welcher der Messias unverletzt sich hinablassen könne.

Die dritte Versuchung, welche Jesus besteht, die zur Teufelsanbetung, scheint unter den Versuchungen des alten Volks Gottes nicht vorzukommen. Als eine der gefährlichsten Verführungen, welchen die Israeliten in der Wüste unterlegen waren, kommt aber die zur Abgötterei vor, und auch der Apostel Paulus, 1. Kor. 10, 7., führt sie unter den Vorbildern für die Christen auf. Diese Versuchung wird nicht nur in einer oben angeführten Stelle [12]) dem Teufel als unmittelbarem Urheber zugeschrieben; sondern es war in der späteren jüdischen Vorstellung Abgötterei geradezu zur Teufelsanbetung geworden (Baruch 4, 7. 1. Kor. 10, 20.). Wie sollte nun der Messias zur Anbetung des Teufels versucht werden? Hier reichten sich die Vorstellungen vom Messias als demjenigen, welcher als König des jüdischen Volks zugleich zum Herrn der übrigen bestimmt war, und vom Satan, als dem durch den Messias zu besiegenden Beherrscher der Heidenwelt [13]), die Hände. Die Weltherrschaft, welche der Messias nach der christianisirten Vorstellung der Zeit durch lange, zum Theil leidenvolle Mühe zu erringen hatte, bot ihm der Satan leichten Kaufes an, wenn er ihm den Zoll der Anbetung bringen wollte. Dieser Versuchung begegnet Jesus so, dafs er die Maxime, Gott allein zu dienen, welche den Israëliten 5. Mos. 6, 13. mit Bezug auf ihren Fehltritt eingeschärft worden war, dem Satan entgegenhält, und ihm damit zugleich den Abschied gibt.

Was hierauf Matthäus und Markus als Schlufs der Versuchungsgeschichte haben, dafs Engel zu Jesu getreten seien, und ihn nach dem langen Fasten und der Ar-

---

12) Anmerkung 1.

13) Bertholdt, Christolog. Judaeorum Jesu aetate, §. 36. not. 1. und 2; Fritzsche, Comm. in Matth. S. 169 f.

beit der Versuchungen mit Nahrungsmitteln erquickt haben: ist theils durch den Engel vorgebildet, welcher nach 1. Kön. 19, 5. 6. dem Elias vor, wie nun dem Messias nach dem 40tägigen Fasten Speise gebracht hatte: theils wurde ja auch das Manna, welches den Hunger des Volks in der Wüste stillte, ἄρτος ἀγγέλων genannt (Ps. 78, 25. LXX. vergl. Weisheit 16, 20.) [14]).

---

14) Vergl. mit der gegebenen Darstellung die im Ganzen übereinstimmenden Ausführungen von Schmidt, Fritzsche, Usteri an den §. 50. not. 1—3. angeführten Orten, und von de Wette exeg. Handb., 1, 1, S. 41 ff.

Drittes Kapitel.

Local und Chronologie des öffentlichen Lebens Jesu.

§. 56.

Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes über den gewöhnlichen Schauplatz der Thätigkeit Jesu.

Den Synoptikern zufolge hatte der zwar in dem judäischen Bethlehem geborene, aber in dem galiläischen Nazaret aufgewachsene Jesus Galiläa nur auf die kurze Zeit von seiner Taufe bis zur Gefangennehmung des Täufers verlassen: begab sich aber nach dem letzteren Ereignifs alsbald dahin zurück, und begann lehrend, heilend, Jünger berufend, seine Wirksamkeit in der Art, dafs er ganz Galiläa durchreiste, zum Behuf eines Mittelpunkts seiner Thätigkeit aber seinen bisherigen Wohnort Nazaret mit Kapernaum, am nordwestlichen Ufer des galiläischen Sees, vertauschte (Matth. 4, 12—25. parall.). Von hier an haben zwar Markus und Lukas im Unterschiede von Matthäus manches Eigenthümliche, und das mit ihm Gemeinsame zum Theil in anderer Ordnung; da sie jedoch in Bezug auf den geographischen Kreis, welchen sie Jesum beschreiben lassen, von Matthäus nicht abweichen: so kann die Darstellung dieses Letzteren hier unbedenklich zum Grunde gelegt werden. Ihm zufolge gehen nun galiläische und zum Theil bestimmt in Kapernaum vorgefallene Begebenheiten fort, bis 8, 18., wo Jesus über den galiläischen See setzt, aber, kaum am östlichen Ufer gelandet, wieder

nach Kapernaum zurückkehrt (9, 1.). Hierauf eine Reihe durch kurze Uebergänge, wie παράγων ἐκεῖθεν (9, 9. 27.), τότε (V. 14.), ταῦτα αὐτῆ λαλοῦντος (V. 18.) u. dergl. verknüpfter Scenen, bei welchen an keine wesentliche Ortsveränderung, d. h. an keinen Wechsel der Provinz, dergleichen der Verfasser sonst weit sorgfältiger anzuzeigen pflegt, gedacht werden kann; wie denn auch das: περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας — διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν, 9, 35., offenbar nur eine Wiederholung ist von dem: καὶ περιῆγεν ὅλην τὴν Γαλιλαίαν ὁ Ἰησοῦς διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν 4, 23., also nur von einem Umherwandern in Galiläa zu verstehen. Die Botschaft des Täufers (Kap. 11.) empfängt Jesus nach dem Sinne des Erzählers wahrscheinlich gleichfalls in Galiläa, da er ja im Zusammenhange mit derselben die Klage über die galiläischen Städte ausspricht; bei dem Vortrage der Parabeln (Kap. 13.) ist er am Meere, ohne Zweifel am galiläischen, und weil von seiner οἰκίᾳ die Rede ist (V. 1.), wahrscheinlich in der Nähe von Kapernaum. Nachdem er hierauf seine Vaterstadt Nazaret besucht hat (13, 53. ff.), fährt er (14, 13.) über den See, dem Lukas zufolge (9, 10.) nach der Gegend von Bethsaida (Julias); von wo er aber, nachdem er die Speisung vorgenommen, alsbald wieder an das westliche Ufer sich zurückbegibt (14, 34.). Hierauf zieht sich Jesus in das nördlichste Ende des jüdischen Landes, an die phönicische Gränze hinauf (15, 21.); bald aber an den galiläischen See zurückgekehrt (V. 29.), begibt er sich zu Schiffe an das östliche Ufer, in die Gegend von Magdala (V. 39.); zieht sich aber von hier wiederum nördlich, in die Gegend von Cäsarea Philippi (16, 13.), in die Nähe des Libanon, unter dessen Vorbergen wohl auch der Verklärungsberg (17, 1.) zu suchen ist. Nachdem er sofort mit seinen Jüngern noch einige Zeit in Galiläa umhergewandert war (17, 22.), auch Kapernaum noch einmal besucht hatte (V. 24.), verläßt er Galiläa (19, 1.),

um (der wahrscheinlichsten Erklärung zufolge) [1]) durch Peräa nach Judäa zu reisen (eine Reise, welche er nach Luc. 9, 52. durch Samarien gemacht zu haben scheint); 20, 17. ist er auf der Reise nach Jerusalem; V. 29. kommt er durch Jericho; 21, 1. befindet er sich in der Nähe von Jerusalem, wo er V. 10. einzieht.

Den Synoptikern zufolge kommt also Jesus von seiner Rückkehr nach der Johannestaufe bis zu seiner letzten Reise nach Jerusalem über die Gränzen von Nordpalästina nicht hinaus, sondern zieht in den Landschaften westlich und östlich vom galiläischen See und vom oberen Jordan, in den Gebieten des Herodes Antipas und des Philippus, umher, ohne jemals südlich Samaria, noch weniger Judäa, überhaupt nicht das unter unmittelbarer römischer Verwaltung stehende Gebiet zu berühren. Und innerhalb dieser Gränzen ist es näher wiederum das Land westlich vom Jordan und vom See Tiberias, also Galiläa, die Provinz des Antipas, in welche vorzugsweise die Wirksamkeit Jesu fällt, indem nur von drei kurzen Abstechern auf das östliche Ufer des Sees, und zwei, schwerlich längeren, an die nördlichen Gränzen des Landes, berichtet wird.

Ganz anders wird der Schauplatz der Wirksamkeit Jesu im vierten Evangelium angegeben. Auch hier zwar geht er, als er von Johannes getauft ist, nach Galiläa zu der Hochzeit zu Kana (2, 1.), und von dort nach Kapernaum (V. 12.); doch schon nach wenigen Tagen ruft ihn das nahe Paschafest nach Jerusalem (V. 13.). Von Jerusalem begibt er sich in die Landschaft Judäa (3, 22.), von wo er nach längerer Wirksamkeit (4, 1.) durch Samarien nach Galiläa zurückkehrt (V. 43.). Nachdem von hier nur eine Wunderheilung berichtet ist, folgt sogleich wieder

---

1) Paulus, p. 591.

eine neue Festreise nach Jerusalem (5, 1.), und aus dem dortigen Aufenthalt werden eine Heilung, Verfolgungen und längere Reden Jesu gemeldet; bis er (6, 1.) sich auf das östliche Uferland des Sees Tiberias, und von hier nach Kapernaum (V. 17. 59.) begibt: worauf er einige Zeit in Galiläa umherzog (7, 1.). Aber schon wieder reist er von da zum Laubhüttenfeste nach Jerusalem (V. 2. 10.), und aus seinem diefsmaligen Aufenthalte daselbst werden uns besonders viele Reden von ihm und Schwankungen seiner Stellung mitgetheilt (7, 10 — 10, 21.), auch an denselben, ohne einer Wegreise aus Jerusalem und Judäa zu erwähnen, unmittelbar sein Auftreten bei dem Feste der Tempelweihe angeknüpft (10, 22.). Nach diesem zog sich Jesus wieder in die Gegend von Peräa, wo er zuerst mit Johannes gewesen war, zurück (10, 40), und hielt sich einige Zeit daselbst auf, bis ihn der Tod des Lazarus nach Bethanien bei Jerusalem rief (11, 1. ff.); von wo er sich nach Ephraim, in der Nähe der jüdischen Wüste, zurückzog (V. 54.), bis das Paschafest sich nahte, welches Jesus sofort, als sein letztes, besuchte (12, 1. ff).

Nach Johannes war also Jesus vor seiner letzten Festreise schon bei vier Festen in Jerusalem, und aufserdem Einmal in Bethanien gewesen, hatte ferner längere Zeit in der Landschaft Judäa, und auf der Durchreise auch in Samaria, gewirkt.

Warum haben nun, mufs man fragen, die Synoptiker diese öftere Anwesenheit Jesu in Jerusalem und Judäa verschwiegen? warum die Sache so dargestellt, als wäre Jesus vor seiner letzten, verhängnifsvollen Reise nach Jerusalem nicht über Galiläa und Peräa hinausgekommen? Lange Zeit freilich hat man in der Kirche diese Abweichung der synoptischen Darstellung übersehen, und neuerlich dieselbe sogar läugnen zu dürfen geglaubt. Allerdings, hat man gesagt, verlege Matthäus gleich Anfangs die Scene nach Galiläa und Kapernaum, und erzähle fort, ohne,

bis auf die letzte, einer Reise nach Judäa zu gedenken: allein daraus dürfe man nicht schliefsen, Matthäus wisse nichts von einer früheren judäischen Thätigkeit Jesu; denn da bei diesem Evangelisten das locale Interesse hinter dem Streben nach einer Sachordnung gänzlich zurücktrete, so könne man nicht wissen, ob nicht Manches, was er in den früheren Theilen seiner Schrift ohne Ortsangabe erzähle, vielleicht ihm selber wohl bewufst, nur von ihm nicht erwähnt, bei den früheren judäischen Reisen und Aufenthalten vorgefallen sei [2]). Allein dieses angebliche Zurücktreten des localen Interesses bei Matthäus ist, wie man neuestens gründlich nachgewiesen hat [3]), nichts weiter als eine harmonistische Fiction. Wenn Matthäus so sorgfältig Kap. 4. den Anfang und Kap. 19. das Ende des vorwiegend galiläischen Aufenthalts Jesu angibt: so mufs doch wohl das dazwischen Erzählte, wenn nicht besonders das Gegentheil bemerkt wird, als in Galiläa vorgefallen betrachtet werden; da er es alsbald bemerklich macht, wenn Jesus nur auf kurze Zeit über den galiläischen See hinüberfuhr, oder einen Zug nach der Nordgränze des Landes unternahm: so wird er doch nicht die bedeutenderen Reisen nach Judäa und die zum Theil längeren Aufenthalte daselbst mit Stillschweigen übergangen haben, wenn er etwas von denselben wufste oder wissen wollte. Nur soviel ist zuzugeben, dafs die speciellsten Localitätsangaben, die Bezeichnungen der Orte und Ortsgebiete, in welchen Jesus wirkte, bei Matthäus nicht selten vernachlässigt sich finden; in dem Allgemeineren der Ortsbestimmungen hingegen, in der Angabe der palästinischen Landestheile und Provinzen, innerhalb deren Jesus wirksam war, will er so genau sein, als irgend ein Anderer.

---

2) Olshausen, bibl. Comm., 1, S. 189 f.

3) Schneckenburger, Beiträge, S. 38 f.; über den Ursprung u. s. f. S. 7 f.

Man wird sich daher bequemen müssen, in diesem Stücke eine Abweichung zwischen den Synoptikern und Johannes einzuräumen [4]); wobei dann, wer die Evangelien harmonisiren zu müssen glaubt, zu verhüten suchen muſs, daſs die Differenz nicht zum Widerspruche werde; was nur dadurch geschehen kann, daſs man versucht, jene Abweichung nicht aus einer verschiedenen Ansicht der Evangelisten von dem Aufenthalt Jesu, sondern, bei Voraussetzung der gleichen Ansicht, aus verschiedener Absicht zu erklären. Da nehmen nun die Einen an, dem Matthäus als Galiläer sei das Galiläische das Nächste gewesen, und deſswegen habe er, obwohl auch der jerusalemischen Wirksamkeit Jesu kundig, doch nur auf die Darstellung von jenem sich beschränkt [5]). Allein welcher Biograph, der, unerachtet er seinen Helden selbst in verschiedene Provinzen begleitet, und ihn in denselben hatte wirken gesehen, doch nur das von ihm erzählte, was er gerade in seiner, des Biographen, Heimath verrichtet hatte! Schwerlich ist eine solche provincielle Bornirtheit jemals vorgekommen. Daher haben Andere die Annahme vorgezogen, daſs Matthäus, zu Jerusalem schreibend, aus der ihm vollständig bekannten Masse der Reden und Thaten Jesu vornehmlich nur die galiläischen herausgehoben habe, weil das in dem entfernteren Galiläa Geschehene zu Jerusalem weniger bekannt war, und also eher erzählt zu werden brauchte, als das, was, in und bei Jerusalem vorgegangen, allen daselbst Wohnenden noch in frischer Erinnerung stand [6]). Doch hiegegen ist bereits von Andern [7]) bemerkt worden, wie unerwiesen die specielle Bestimmung des Matthäus-

4) de Wette, Einleitung in das N. T., §. 98 u. 106.

5) Paulus, exeg. Handb., 1, 2, S. 39.

6) Guerike, Beiträge zur Einleitung in das N. T., S. 33; Tholuck, Glaubwürdigkeit, S. 303.

7) Schneckenburger, über den Ursprung u. s. w., S. 9.

evangeliums für judäische und jerusalemische Christen sei; dafs aber, diese selbst vorausgesetzt, doch eine genaue Hinweisung auch auf das in der Heimath der Leser Geschehene keineswegs überflüssig hätte erscheinen können; und dafs endlich (was auch gegen den vorletzten Erklärungsversuch gilt) die gleiche Beschränkung Jesu auf Galiläa bei Markus und Lukas sich hieraus nicht erklären lasse, da ja diese augenscheinlich nicht blofs für Judäa schrieben (noch auch, nach jener Erklärung, Galiläer waren), und zu Matthäus nicht in solchem Abhängigkeits-Verhältnifs standen, dafs sie nicht im Stande gewesen wären, über die von diesem gezogene Gränze durch eigenthümliche Nachrichten hinauszugehen. Das Schönste aber ist, dafs diese zwei Arten, den Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern zu lösen, sich selbst gegenseitig durch Widerspruch auflösen. Denn wenn nach der einen Annahme Matthäus wegen der Nähe, nach der andern wegen der Entfernung von dem judäischen Schauplatze das auf diesem Vorgefallene soll verschwiegen haben: so zeigt die Erscheinung, dafs man zur Erklärung eines und desselben Umstands gleich gut zwei entgegengesetzte Hypothesen machen kann, dafs beide sich gleich schlecht dazu eignen.

Wenn hienach derjenige Versuch, die bezeichnete Differenz zu lösen, welcher blofs auf die örtlichen Verhältnisse der Verfasser Rücksicht nimmt, nicht ausreicht: so mufs höher hinaufgestiegen, und auch Geist und Zweck der evangelischen Schriften in Rechnung genommen werden. Von diesem Standpunkt aus hat man den Satz aufgestellt: dasselbe, was den Unterschied im Gehalte zwischen dem johanneischen Evangelium und den synoptischen begründe, liege auch ihrer Abweichung in Hinsicht auf den Umfang zum Grunde; d. h. weil die jerusalemischen Reden Jesu, welche uns Johannes berichtet, um verstanden zu werden, eine höhere Entwickelung des Christen-

thums, als sie in der ersten apostolischen Zeit gegeben war, erfordert haben, so sei das frühere Jerusalemische aus der ursprünglichen Evangelientradition, als deren Organe die Synoptiker schrieben, ausgeschlossen geblieben, und erst von dem später schreibenden Johannes zu einer Zeit, in welcher jene Entwickelung schon zum Theil vor sich gegangen war, nachgeholt worden [8]). Allein auch dieser Lösungsversuch reicht nicht aus. Denn wie sollte doch das Populäre und das Esoterische in den Vorträgen Jesu so eigen sich vertheilt haben, dafs jenes durchaus nur nach Galiläa, dieses, mit alleiniger Ausnahme der harten Rede in der Synagoge zu Kapernaum, ausschliefslich nach Jerusalem gefallen wäre? Man könnte sagen: in Jerusalem hatte er ein gebildeteres Publicum vor sich als in Galiläa, das ihn eher fassen konnte. Allein übler konnten ihn unmöglich die Galiläer mifsverstehen, als ihn nach Johannes Berichte die Judäer durchaus mifsverstanden; und da in Galiläa Jesus am ungestörtesten mit seinen Jüngern zusammen war, sollte man eben hier den Sitz seines tieferen Unterrichts vermuthen. Ueberdiefs, da aus dem letzten jerusalemischen Aufenthalte Jesu die Synoptiker eine reiche Lese allgemein verständlicher Reden desselben zu geben wissen: so können die früheren nicht ganz leer von dergleichen gewesen sein; es müfsten denn die Unterhaltungen Jesu bei den früheren Festaufenthalten sich durchaus höher gehalten haben, als die während des letzten, wovon sich schlechterdings kein Grund denken läfst. Doch, auch angenommen, dafs alle früheren judäischen und jerusalemischen Reden Jesu für die Zwecke der ersten apostolischen Ueberlieferung zu hoch gewesen wären:

---

8) Kern, über den Ursprung des Evang. Matthäi, in der Tübinger Zeitschrift, 1834, 2tes Heft, S. 198 ff. Vergl. Hug, Einleit. in d. N. T., 2, S. 205 ff. (3te Ausg.).

so gab es ja auch Thaten von dort zu erzählen, wie die Heilung des 38jährigen Kranken, des Blindgeborenen, die Auferweckung des Lazarus: welche durch die Wichtigkeit, die sie von jeher für die Verkündigung des Christenthums hatten, fast nöthigen mufsten, der früheren judäischen Aufenthalte Jesu, in welche sie fielen, Erwähnung zu thun.

Auf keine Weise also läfst es sich erklären, wie die Synoptiker, wenn sie von früheren Reisen Jesu nach Jerusalem wufsten, dieselben nicht erwähnt haben sollten, und man mufs sagen: hat Johannes Recht, so wissen die drei ersten Evangelisten von einem wesentlichen Theile der früheren Wirksamkeit Jesu nichts; haben aber diese Recht, so hat der Verfasser des vierten Evangeliums, oder, wenn er einer Sage folgte, diese, einen grofsen Theil des von ihm erzählten Wirkens Jesu wenigstens in eine falsche Localität verlegt.

Näher angesehen indefs verhalten sich Johannes und die Synoptiker nicht blofs so, dafs diese etwas nicht wüfsten, was jener berichtet; sondern ihr Verhältnifs ist der Art, dafs sie von positiv entgegengesetzten Annahmen ausgehen. Wie nämlich die Synoptiker und besonders Matthäus, so oft Jesus, seit er sich einmal nach des Täufers Verhaftung dort ansässig gemacht hatte, Galiläa verläfst, selten versäumen, einen besondern Grund davon anzugeben; sei es, dafs er dem Volksandrange durch eine Ueberfahrt über den See habe entgehen wollen (Matth. 8, 18.), oder vor den Nachstellungen des Herodes in die jenseitige Wüste sich zurückgezogen habe (14, 13.), oder dafs er wegen des Anstofses, welchen die Schriftgelehrten an seinen Reden genommen, in die Gegend von Tyrus und Sidon entwichen sei (15, 21.): so finden wir umgekehrt bei Johannes gewöhnlich einen besonderen Grund dafür angegeben, dafs Jesus Judäa verläfst, und sich nach Galiläa zurückzieht. Will man auch nicht behaupten, dafs gleich seine erste Reise dahin nach der Taufe nur durch die Ein-

ladung nach Kana motivirt erscheine: so ist doch davon, dafs Jesus nach dem ersten Pascha, das er seit seinem öffentlichen Auftritt in Jerusalem zugebracht, wieder nach Galiläa geht, als Grund ausdrücklich die gefährliche Aufmerksamkeit angegeben, welche die wachsende Zahl seiner Anhänger bei den Pharisäern erregt hatte (4, 1. ff.); auch dafs er sich nach dem zweiten von ihm besuchten Feste in die Gegend östlich vom See Tiberias zurücksieht (6, 1.), mufs wohl ebenso zu dem ἔζητεν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι (5, 18.) in Bezug gesetzt werden, als gleich darauf für Jesu Wandel in Galiläa der Grund angegeben wird, dafs ihm der Aufenthalt in Judäa wegen der Nachstellungen seiner Feinde lebensgefährlich gewesen (7, 1.). Zwischen dem folgenden Laubhütten- und dem Enkänienfeste (10, 22.) scheint es, wie wenn Jesus, weil diefsmal keine ungünstigen Umstände ihn zur Entfernung nöthigten, die dazwischenliegenden Monate in der Hauptstadt geblieben wäre [9]); ohnehin stellen sich die Züge nach Peräa (10, 40.) und Ephraim (11, 54.) als solche dar, zu welchen Jesus nur durch die Rücksicht auf die Verfolgungen seiner Feinde genöthigt gewesen.

Ganz dasselbe Verhältnifs also, welches in Bezug auf den ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu zwischen Matthäus und Lukas stattfand, haben wir hier in Betreff des eigentlichen Schauplatzes der Wirksamkeit Jesu zwischen den drei ersten Evangelisten und dem vierten. Wie nämlich dort Matthäus Bethlehem als den ursprünglichen Wohnsitz voraussetzte, Nazaret aber nur als den durch zufällige Umstände herbeigeführten; Lukas umgekehrt: so ruht hier die ganze Darstellung der Synoptiker auf der Ansicht, dafs Galiläa das eigenthümliche Gebiet der Thätigkeit Jesu vor seiner letzten Reise gewesen sei, welches

9) So Tholuck, Comm. zum Evang. Joh., S. 207 (5te Aufl.).

er nur aus besondern Ursachen bisweilen auf kurze Zeit verlassen habe; die des Johannes aber umgekehrt auf der Voraussetzung, eigentlich hätte Jesus immer in Judäa und Jerusalem wirken mögen, wenn ihm nicht die Vorsicht bisweilen gerathen hätte, sich in die entlegeneren Provinzen zurückzuziehen [10]).

Kann von diesen entgegenstehenden Voraussetzungen nur Eine die richtige sein: so hat man, wie man früher unbewufst den Johannes in die Synoptiker hineinlas, so nun seit der Erkenntnifs des Widerspruchs zwischen beiden Theilen immer nur zu Gunsten des vierten Evangelisten entschieden; die neueren Kritiker zählen es geradezu unter den Bedenklichkeiten gegen die Aechtheit des Matthäusevangeliums auf, dafs es die Wirksamkeit Jesu fälschlich auf Galiläa einschränke [11]), und so stark ist diese Gewohnheit, dafs selbst der Verfasser der Probabilien jene Differenz nicht zum Nachtheil des vierten Evangeliums geltend gemacht hat. Soll diese Entscheidung gegründet sein, so mufs sie auf sorgfältiger Erwägung der Frage ruhen, welche von beiden unvereinbaren Erzählungen durch äufsere Gründe mehr gestützt und nach inneren Gründen die wahrscheinlichere sei? Hier steht es nun mit den äufseren Gründen, welche in den Zeugnissen für die Aechtheit der beiderseitigen Evangelien, und zwar auf Seiten der Synoptiker namentlich des Matthäusevangeliums, bestehen, der Einleitung zufolge ziemlich gleich: d. h. sie entscheiden beiderseits nicht, sondern überlassen den inneren Gründen die Entscheidung. In Bezug auf diese aber kommen zwei Fragen in Betracht; zunächst die: ist es wahrscheinlicher, dafs, unerachtet Jesus wirklich schon vor seiner letzten

---

10) Vgl. Lücke, a. a. O. S. 546.

11) de Wette, Einleitung in das N. T., §. 98; Credner, Einl., 1, S. 96; Schneckenburger, über den Ursprung u. s. f., S. 7., Beiträge u. s. f., S. 38 ff.

Reise öfters in Jerusalem und Judäa gewesen war, doch in der Zeit und Gegend, wo die synoptischen Evangelien entstanden, jede Kunde davon sich verloren; oder dafs umgekehrt, ohne dafs Jesus vor seiner letzten Reise jemals in öffentlicher Wirksamkeit nach Judäa gekommen war, doch an dem Ort und bis zu der Zeit der Abfassung des vierten Evangeliums die Sage von mehreren solchen Reisen sich gebildet hatte?

Dafs der erste Fall leicht möglich gewesen, diefs suchen die genannten Kritiker auf folgende Weise darzuthun. Das erste Evangelium, sagen sie [12]), und mehr oder weniger auch die zwei mittleren, enthalten die Tradition über das Leben Jesu, wie sie sich in Galiläa gebildet hatte; hier aber hatte sich vorwiegend nur die Kunde von dem, was von Jesu eben in dieser Provinz gethan und geredet worden war, erhalten; von dem Aufsergaliläischen hingegen war nur das Wichtigste, die Geburt, Einweihung und namentlich die letzte Reise Jesu, auf welcher sein Tod erfolgte, bekannt geworden; das Uebrige aber, so namentlich die früheren Festreisen, entweder unbekannt geblieben, oder frühzeitig wieder in Vergessenheit gerathen: so dafs, was etwa auch von einzelnen Notizen aus einem oder dem andern früheren Festaufenthalte Jesu verlautete, weil man nur von Einem solchen, dem letzten, wufste, in diesen verlegt wurde.

Allein ebenderselbe Johannes, auf welchen diese Theologen sonst Alles bauen, meldet ausdrücklich von den Galiläern (4, 45.), dafs auch sie auf dem ersten Paschafeste, welches Jesus nach seiner Taufe besuchte (und also wohl auch auf den übrigen), gewesen seien, und zwar in Masse, wie es scheint, da ja in Folge dessen, dafs die

12) Schneckenburger, Beiträge, S. 39 f. Vgl. Gabler's Abhandlung über die Wiederbelebung des Lazarus, in seinem Journal für auserlesene theol. Literatur, 3, 2.

Galiläer in Jerusalem seine Thaten gesehen hatten, Jesus eine günstige Aufnahme in Galiläa fand. Nimmt man noch dazu, dafs die meisten Jünger Jesu, die ihn auf den früheren Festreisen begleiteten (s. z. B. Joh. 4, 22. 9, 2.), Galiläer waren: so ist es undenkbar, dafs nicht von Anfang an Nachrichten über die frühere Wirksamkeit Jesu in Jerusalem nach Galiläa gekommen sein sollten. Einmal dahin gekommen aber konnten sie vielleicht mit der Zeit wieder erlöschen? Allerdings hat die Tradition eine verschwemmende, assimilirende Kraft: da die letzte Reise Jesu nach Jerusalem besonders merkwürdig war, so konnten die früheren allmählig mit dieser zusammenfliefsen. Aber einen anderen Trieb hat die Sage auch, und der ist ihr stärkster: nämlich zu verherrlichen. Nun könnte man freilich sagen: zur Verherrlichung der Provinz, in welcher die synoptische Ueberlieferung entstand, diente es, die frühere Wirksamkeit Jesu ganz in die Gränzen Galiläa's einzuschliefsen. Allein, nicht Galiläa wollte die synoptische Sage verherrlichen, über welches sich vielmehr sehr harte Urtheile in derselben finden sondern Jesum verherrlicht sie: und dieser steht um so grösser da, je weniger er sich von jeher in dem galiläischen *angulus terrae* verkrochen, je öfter er sich auf dem glänzenden Schauplatze der Hauptstadt, besonders wenn diese von Zuschauern und Zuhörern aus allen Gegenden so zahlreich wie um die Festzeiten besucht war, hatte sehen lassen. Wenn daher auch geschichtlich nur Eine jerusalemische Reise Jesu stattgefunden hätte, so konnte doch die Sage versucht sein, nach und nach deren mehrere zu machen, indem sie für sich von dem Schlusse ausging: wie wird ein so grofses Licht als Jesus war, so lange unter dem Scheffel gestanden, und nicht frühzeitig und oft sich auf den erhabenen Leuchter gestellt haben (Matth. 5, 15.), welchen ihm Jerusalem darbot? in Bezug auf die Gegner aber glaubte man Einwürfen, wie schon die ungläubigen ἀδελφοὶ Ἰησοῦ Joh.

7, 3. 4. sie machten, dafs, wer etwas Rechtes leisten zu können sich bewufst sei, sich nicht verstecke, sondern die Oeffentlichkeit suche, um sich Anerkennung zu verschaffen, nicht besser begegnen zu können, als durch die Wendung, dafs Jesus allerdings auch früher schon jene Oeffentlichkeit gesucht, und sich Anerkennung in weiteren Kreisen erworben habe; woraus sich dann leicht allmählig die Vorstellung bilden konnte, wie sie jetzt im vierten Evangelium zum Grunde liegt, dafs nicht Galiläa, sondern Judäa der eigentliche Aufenthalt Jesu gewesen sei.

Wenn sich auf diese Weise, die Sache vom Standpunkte möglicher Sagenbildung aus betrachtet, die Wage auf die Seite der Synoptiker neigt: so fragt sich, ob das Ergebnifs dasselbe bleibt, wenn zu den Verhältnissen und Absichten Jesu hinaufgestiegen, und von diesem Gesichtspunkt aus zweitens gefragt wird, ob es wahrscheinlicher sei, dafs Jesus während seines öffentlichen Lebens mehrmals oder nur Einmal in Judäa und Jerusalem gewesen sei?

Hier nun ist zwar die Bedenklichkeit, dafs mit den mehreren Festreisen auch ein Hauptmoment zur Erklärung der Bildung Jesu wegfiele, nicht schwer zu heben. Denn theils reicht, die Bildung Jesu zu erklären, auch die Annahme von mehreren Festreisen nicht aus, und da auf die innere Begabung doch das Hauptgewicht gelegt werden mufs, könnten wir immer nicht wissen, ob einem Geiste, wie der seinige war, nicht auch Galiläa genug Bildungsmittel darbot; theils würden ja, wenn wir den Synoptikern folgen, nur diejenigen Festreisen wegfallen, welche Jesus nach seinem öffentlichen Auftritte gemacht haben soll: so dafs er früher, ohne noch eine Rolle zu spielen, öfters auf den Festen gegenwärtig gewesen sein könnte. Wollte man aber selbst das nicht begreiflich finden, wie Jesus nach seinem öffentlichen Auftritte sich so lange auf Galiläa habe beschränken mögen, statt auf den durch höhere Bildung und gröfsere Frequenz weit geeigneteren Bo-

den Judäa's und Jerusalems sich zu begeben: so ist es ja längst anerkannt, wie in dem von Priesterherrschaft und Pharisäerthum weniger abhängigen Galiläa mit seinen einfachen und kräftigen Naturen Jesus leichter Eingang finden, und daher Ursache haben konnte, erst nachdem er hier durch längere Wirksamkeit einen festen Grund gelegt, sich auch nach Jerusalem zu wenden, wo er, als im Mittelpunkte des priesterlichen und pharisäischen Regiments, auf stärkeren Widerstand rechnen mufste.

Bedenklicher wird die Sache, wenn man die Darstellung der Synoptiker im Verhältnifs zum mosaischen Gesetz und zur jüdischen Sitte betrachtet. Bei der strengen Vorschrift des Gesetzes, dafs jeder Israelität jährlich an den drei Hauptfesten vor Jehova erscheinen solle (2. Mos. 23, 14. ff), und bei Jesu Ehrfurcht vor den mosaischen Einrichtungen (Matth. 5, 17. ff.), läfst es sich nicht ohne Schwierigkeit denken, dafs er während der ganzen Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit nur Eine Festreise sollte unternommen haben [13]. Indefs, das Matthäusevangelium, welches diese Darstellung gibt, wir mögen von Zeit und Ort seiner Abfassung urtheilen, wie wir wollen, ist jedenfalls in einem judenchristlichen Gebiet entstanden, wo man, was das Gesetz von einem frommen Israëliten forderte, gar wohl wufste, also auch ein Bewufstsein davon haben mufste, in welchen Widerspruch gegen das Gesetz man Jesum verwickelte, wenn man aus seiner mehrjährigen öffentlichen Wirksamkeit nur Einen Festbesuch meldete, oder (falls die Synoptiker nur ein einjähriges Wirken Jesu voraussetzen sollten, wovon unten) wenn man ihn aufser dem Pascha die beiden andern Jahresfeste versäumen liefs. Fand also ein der jüdischen Sitte noch so nahe stehender Kreis an der Annahme nichts Anstöfsiges, dafs Jesus während seiner öffentlichen Wirksamkeit alle

13) Vgl. Hug, Einleit. in das N. T., 2, S. 210.

Feste bis auf Eines übergangen habe: so fragt es sich, ob diese Auctorität nicht auch uns das Bedenken in dieser Sache benehmen sollte? und wenigstens Ein in die Periode seines öffentlichen Lebens gefallenes Pascha hat er auch nach der johanneischen Darstellung nicht besucht (Joh. 6, 4.).

Der für die Synoptiker ungünstigste Punkt aber ist nun, dafs es unerklärlich scheint, wie Jesus bei seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem während der kurzen Dauer der Festtage sich mit der regierenden Partei der Hauptstadt so entschieden habe verfeinden können, dafs sie seine Gefangennehmung und Hinrichtung veranstaltete, wenn man die Angabe des Johannes zurückweist, dafs sich diese Feindschaft schon bei früherer öfteren Anwesenheit Jesu in Jerusalem angesponnen und allmählich ausgebildet habe [14]). Wollte man sich hier darauf berufen, dafs sich theils auch in galiläischen Synagogen ansäfsige Schriftgelehrte und Pharisäer fanden (Matth. 9, 3. 12, 14.), theils solche, die in der Hauptstadt wohnten, die Provinzen zu durchreisen pflegten (Matth. 15, 1.), dafs also ein hierarchischer Verband vorhanden war, vermöge dessen man Jesu in Jerusalem längst den Tod geschworen haben konnte, ehe er einmal öffentlich wirkend dahingekommen war: so findet sich bei den Synoptikern selbst eine Stelle, wo sie, gegen ihre eigene Voraussetzung, Jesum auf eine öftere Anwesenheit in Jerusalem hinweisen lassen. Die Worte nämlich: *Ἱερουσαλὴμ, Ἱερουσαλὴμ, — ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυνάξαι τὰ τέκνα σου — καὶ οὐκ ἠθελήσατε*, haben bei Lukas, der sie Jesu in den Mund legt, ehe er während seiner öffentlichen Wirksamkeit Jerusalem auch nur gesehen hatte (13, 34.), gar keinen Sinn, und auch nach der besseren Anordnung des Matthäus (23, 37.) ist nicht abzusehen, wie Jesus nach einem einzigen Aufenthalte von wenigen Tagen auf häufige Versuche, die Bewohner Jerusa-

14) Hug, a. a. O. S. 211 f.

die vornehmsten Jünger läfst das johanneische Evangelium nicht, wie die Synoptiker, aus Kapernaum, sondern theils aus Kana (21, 2.), theils aus Bethsaida sein (1, 45.). Der letztere Ort übrigens wird neben Chorazin auch von den Synoptikern als ein solcher erwähnt, an welchem Jesus vorzugsweise wirksam gewesen (Matth. 11, 21. Luc. 10, 13.).

Wie es gekommen sei, dafs Jesus gerade Kapernaum zum Mittelpunkte seines galiläischen Aufenthalts machte; davon gibt Markus gar keine Rechenschaft, sondern läfst ihn nach seiner Rückkehr nach Galiläa und der Berufung der Fischerpaare ohne Weiteres dahin kommen (1, 21.). Matthäus (4, 13 ff.) gibt als Grund an, dafs eine A. T.liche Weissagung (Jes. 8, 23. 9, 1.) dadurch habe erfüllt werden müssen; ein dogmatischer Grund, der in historischer Beziehung nichts begründet. Lukas glaubt den Grund in etwas Anderem gefunden zu haben, das sich weit eher hören läfst. Nach ihm nämlich nimmt Jesus nicht sogleich nach seiner Rückkehr von der Taufe in Kapernaum seinen Aufenthalt, sondern macht zuerst in Nazaret einen Versuch, nach dessen Fehlschlagen er sich erst nach Kapernaum wendet. Mit gröfster Anschaulichkeit wird uns berichtet, wie Jesus am Sabbat in der Synagoge zu Nazaret aufgetreten sei, und eine Prophetenstelle auf eine Weise ausgelegt habe, welche allgemeine Bewunderung seines Vortrags, aber ebensobald auch hämische Rückblicke auf seine beschränkten Familienverhältnisse hervorrief. Jesus hierauf habe die Unzufriedenheit der Nazaretaner darüber, dafs er nicht auch bei ihnen wie in Kapernaum Wunder thue, auf die Geringschätzung, die jeder Prophet eben in seiner Heimath am meisten zu erfahren habe, zurückgeführt, und ihnen in A. T.lichen Beispielen gedroht, dafs die göttlichen Wohlthaten ihnen entzogen und Auswärtigen werden zugewendet werden. Hierüber ergrimmt, haben sie ihn an den Abhang des Bergs hinausgeführt, um

ihn hinabzustürzen: er aber sei unverletzt durch ihre Reihen hindurchgegangen (4, 16 — 30.).

Von einem Besuche Jesu in Nazaret wissen auch die beiden andern Synoptiker; aber sie versetzen ihn in eine viel spätere Zeit: als Jesus schon längst in Galiläa gewirkt, und namentlich schon lange sich in Kapernaum ansäfsig gemacht hatte (Matth. 13, 54 ff. Marc. 6, 1 ff.). Beide Vorgänge pflegte man sonst [1]) in das Verhältnifs zu stellen, dafs Jesus, unerachtet er das erste Mal so übel aufgenommen worden war, wie Lukas erzählt, doch später noch einmal habe einen Versuch machen wollen, ob nicht seine längere Abwesenheit und seither erworbener Ruhm das kleinstädtische Urtheil der Nazaretaner gebessert habe; was aber nicht der Fall gewesen sei. Allein die beiden Scenen sehen sich doch gar zu ähnlich, um sich leicht auseinanderhalten zu lassen. Beidemale macht das Lehren Jesu in der Synagoge, welches Lukas nur näher beschreibt, denselben Eindruck: dafs die Nazaretaner eine solche Weisheit an dem Sohne des Zimmermanns Joseph nicht begreifen können; beidemale läfst es Jesus an Wundern fehlen, wovon bei den zwei ersten Evangelisten mehr die Ursache, nämlich der Unglaube der Nazaretaner, bei dem dritten mehr die ungünstige Wirkung auf dieselben, hervorgehoben wird; beidemale endlich spricht Jesus die Erfahrung aus, dafs der Prophet in der eigenen Heimath am wenigsten geschätzt werde; woran er bei Lukas noch weitere Reden knüpft, welche die Nazaretaner zum Versuch eines Gewaltstreichs reizen, dessen die beiden andern Referenten nicht gedenken. Entscheidender aber ist das Andere, dafs keine von beiden Erzählungen die andre vor sich dulden will, sondern jede den Anspruch macht, den ersten Vorfall dieser Art zu betreffen; indem sich in beiden die erste Befremdung der Landsleute Jesu über seine

1) So noch Paulus, exeg. Handb., 1, b, S. 403.

vertrautesten Jünger dort zu Hause waren, theils der gröſsere Verkehr des Orts etwas dazu beigetragen hat[7]).

Was die beiderseitige Schilderung der Scene betrifft, so hat die Ausführlichkeit der von Lukas gelieferten gegenüber dem Summarischen derjenigen, welche die beiden andern Evangelisten geben, gewöhnlich das Urtheil zur Folge, daſs jene die genauere und richtigere sei[8]). Treten wir näher, so zeigt sich die gröſsere Ausführlichkeit der Erzählung des Lukas zuerst darin, daſs er sich nicht begnügt, nur im Allgemeinen eines von Jesu in der Synagoge gehaltenen Vortrags zu gedenken, sondern auch die A. T.liche Stelle angibt, über welche er gesprochen, und den Anfang der Anwendung, die er von derselben gemacht habe. Die Stelle ist aus Jes. 61, 1. 2., wo der Prophet die Rückkehr aus dem Exil ankündigt; nur die Worte: ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει sind aus Jes. 58, 6. eingeschoben. Dieser Stelle gibt nun Jesus eine messianische Deutung, indem er sie durch seinen Auftritt für erfüllt erklärt. Wie er gerade auf diesen Text gekommen, darüber hat man Verschiedenes gemuthmaſst. Da man weiſs, daſs bei den spätern Juden für die einzelnen Sabbate und Feste bestimmte Abschnitte aus der Thorah und den Propheten zum Vorlesen in den Synagogen bestimmt waren: so vermuthete man, für den damaligen Sabbat oder Festtag sei eben jener Abschnitt aus Jesaias festgesetzt gewesen. Und zwar, da die Perikope, aus welcher die Worte ἀποστεῖλαι κ. τ. λ. genommen sind, am groſsen Versöhnungsfeste gelesen zu werden pflegte: so hat Bengel zu einem Grundpfeiler seiner evangelischen Chronologie die Voraussetzung gemacht, daſs die vorliegende Begebenheit am Versöhnungstage vor sich gegangen sei[9]). Allein, wenn Je-

7) Vergl. Theile, zur Biographie Jesu, §. 21; Neander, L. J. Chr., S. 386.

8) Schleiermacher, S. 63 f.

9) Ordo temporum, S. 220 ff.

sus an diesem Feste die ordentliche Vorlesung hielt, so durfte er aus der für dasselbe bestimmten Perikope nicht bloſs ein paar verlorene Worte einfließen lassen, und den gröſseren Theil der Lection aus einer ganz andern Stelle nehmen; überhaupt aber ist nicht erweislich, daſs schon zu Jesu Zeit bestimmte Lesestücke auch aus den Propheten vorgeschrieben gewesen seien [10]). War also Jesus nicht durch diese äuſsere Veranlassung auf die bezeichnete Stelle hingewiesen, so fragt sich: schlug er sie absichtlich oder unabsichtlich auf? Manche freilich lassen ihn so lange blättern, bis er die Stelle, welche er im Sinne hatte, findet [11]): allein Olshausen hat wohl Recht, wenn er sagt, das ἀναπτύξας τὸ βιβλίον εὗρε τὸν τόπον deute nicht auf ein reflectirend absichtliches, sondern auf ein vom Geiste geleitetes Finden jener Stelle hin. Wenn nun zwar das zufällige Aufschlagen einer für die Situation passenden Stelle oft genug vorkommt; oder auch angenommen werden könnte, das absichtliche Suchen Jesu sei, um die Sache bedeutungsvoller zu machen, in der Erzählung weggeblieben; überdieſs sehr glaublich ist, daſs Jesus diese Stelle mit Bezug auf sich selber zu gebrauchen pflegte: so schwebte sie doch ebenso den Evangelisten als in Jesu erfüllt vor; und wie Matthäus sie vielleicht in seiner eignen Person durch ἵνα πληρωθῇ eingeführt, und gesagt hätte, Jesus habe nunmehr sein messianisches κήρυγμα begonnen, auf daſs die Weissagung Jes. 61. 1 ff. erfüllet würde: so lieſse sich denken, daſs Lukas, der diese Formel weniger liebt, oder die Tradition, aus welcher er schöpfte, jene Stelle Jesu selbst bei seinem ersten messianischen Auftritt in den Mund gelegt hätte; so daſs es dahin gestellt bleiben muſs, welcher von beiden Berichten der treuere ist.

---

10) Vgl. Paulus, a. a. O. 1, b, S. 407.

11) Paulus, a. a. O., aber auch Lightfoot, horae, S. 765.

Das Andere, worin der Vorzug der Schilderung des Lukas in Hinsicht der Ausführlichkeit bestehen soll, das anschauliche Gemälde der tumultuarischen Schlufsscene, haben selbst diejenigen, welche im Ganzen seiner Erzählung den Vorzug geben, doch nicht ganz zurechtzulegen gewufst. Denn wenn auch die Ankündigung der Ausschliefsung Nazarets von Jesu heilsamer Wirksamkeit mit den A. T.lichen Parallelen erbitternd genug war, um die Nazarener zu einem Mordversuch an Jesu reizen zu können [12]): so ist doch sofort das διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο (V. 30.) ein Zug, der sich, wenigstens nach des Erzählers Absicht, nicht mit Hase durch den blofsen Herrscherblick Jesu erklären läfst; sondern auch hier behält Olshausen Recht, wenn er sagt, der Absicht des Schriftstellers nach solle ausgesprochen sein, Jesus sei defswegen ungekränkt mitten durch seine wüthenden Feinde hindurchgegangen, weil seine göttliche Kraft Sinn und Glieder derselben gebunden hielt, weil seine Stunde noch nicht gekommen war (Joh. 8, 20.), und weil Niemand sein Leben von ihm nehmen konnte, bis er selbst es hingab (Joh. 10, 18.). Nur um so weniger aber wird man auch in diesem Zuge das verherrlichende Bestreben der Sage verkennen, vermöge dessen sie Jesum als einen solchen darzustellen liebte, von welchem, wie von einem Lot (1. Mos. 19, 11.) und Elisa (2. Kön. 6, 18.) eine höhere Hand, oder besser seine eigene Macht als höheren Wesens, die Feinde abwehrte, wenn man auch nicht gerade, was schon Tertullian verwehrt [13]), ein *illudere per caliginem*, wie in jenen beiden Fällen, annehmen will. Ob nun gleich auch hier, über Abzug des wunderhaften Anstrichs, der Mordversuch und

12) Gegen Hase, Leben Jesu, §. 62. und Schleiermacher, über den Lukas, S. 63. vgl. de Wette, exeg. Handb., 1, 2, S. 36; Neander, L. J. Chr., S. 415.

13) adv. Marcion. 4, 8.

das Entkommen Jesu historisch sein könnte: so muſs doch die Sicherheit schwinden, mit welcher man den Bericht des dritten Evangeliums dem der beiden ersten vorziehen zu dürfen glaubte [14]).

§. 58.

Abweichungen der Evangelisten in Bezug auf die Chronologie des Lebens Jesu. Dauer seiner öffentlichen Wirksamkeit.

Was die Zeitrechnung des öffentlichen Lebens Jesu betrifft, so muſs die Frage nach der Dauer desselben im Ganzen von der andern nach der Vertheilung der einzelnen Begebenheiten innerhalb dieses Zeitraums unterschieden werden.

Wie lange die öffentliche Wirksamkeit Jesu gewährt habe, wird von keinem unserer Evangelisten ausdrücklich gesagt; doch, während uns die Synoptiker auch für einen Schluſs auf jene Dauer nichts an die Hand geben, finden wir bei Johannes einige Data, welche uns zu einem solchen Schlusse zu berechtigen scheinen. Bei den Synoptikern ist keine Andeutung, wie lange nach Jesu Taufe seine Gefangennehmung und Hinrichtung erfolgt sei: nirgends sind Monate und Jahre unterschieden, und wenn es ein und das andremal heiſst: μεθ' ἡμέρας ἓξ oder δύο (Matth. 17, 1. 26, 2.), so können diese einzelnen festen Punkte in der allgemeinen Unbestimmtheit, in welcher sie schwimmen, durchaus keinen sichern Halt gewähren. Das vierte Evangelium dagegen gibt uns eben durch jene Festreisen Jesu, durch deren Mehrzahl es sich von den übrigen unterscheidet, zugleich chronologische Anhaltspunkte an die Hand; indem, so oft Jesus auf einem dieser jährigen Feste und namentlich auf dem Paschafest erschienen ist, so viele volle Jahre seiner Wirksamkeit, nach Abzug des ersten Festes, gerechnet werden dürfen. Wir haben

14) Vgl. de Wette, a. a. O

im vierten Evangelium nach der Taufe Jesu zuerst ein von ihm besuchtes Paschafest (2, 13), zwischen welchem und der Taufe nur kurze Zeit zu liegen scheint (vergl. 1, 29. 35. 44. 2, 1. 12.). Nun aber das nächste von Jesu besuchte Fest (5, 1.), welches nur unbestimmt als ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων bezeichnet ist, war von jeher die *crux* der N. T.-lichen Chronologen. Bedeutend ist es für die Bestimmung der Dauer des öffentlichen Lebens Jesu nur, wenn es ein Pascha ist; denn in diesem Falle wäre hier das erste Jahr seiner Wirksamkeit zu Ende. Dafs nun durch ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων vorzugsweise das Paschafest bezeichnet werden könne, glauben wir gerne; allein die besten Codices haben in unsrer Stelle keinen Artikel, und ohne diesen kann jener Ausdruck nur unbestimmt irgend ein jüdisches Fest bedeuten, das der Verfasser nicht namhaft machen will. An sich könnte es also gleich gut Pfingsten, Purim, Pascha, oder ein anderes sein [1]; doch im Sinne des Referenten ist wohl nicht an ein Paschafest zu denken, theils weil er dieses gröfste Fest schwerlich so unbezeichnet gelassen hätte, theils weil 6, 4. schon wieder ein Paschafest kommt, und so zwischen 5, 47. und 6, 1. ein ganzes Jahr mit Stillschweigen übergangen sein müfste [2]. Denn dafs das ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα (6, 4.) sich rückwärts auf das eben verflossene Fest beziehe, ist doch eine zu gewaltsame Auskunft von Paulus, da, wie er selbst gesteht, dieselbe Phrase bei Johannes sonst immer das nahe bevorstehende Fest bedeutet (2, 13. 7, 2. 11, 55.), und auch ihrer Natur nach bedeuten mufs, wofern nicht aus dem Zusammenhang das Gegentheil sich ergibt. Erst also Joh. 6, 4. haben wir das zweite Paschafest, von welchem übrigens nicht gemeldet wird, dafs Jesus es besucht hätte. Nachdem nun noch

1) Zusammenstellungen der verschiedenen Ansichten geben Hase, L. J., §. 53; Lücke, Comm. z. Ev. Joh., 2, S. 2 ff.

2) S. Lücke und de Wette, z. d. St.

des Festes der Laubhütten und der Tempelweihe gedacht ist, wird 11, 55. 12, 1. das letzte Pascha aufgeführt, welches Jesus besuchte. So hätten also wir, nach unserer Ansicht von Joh. 5, 1. und 6, 4., für die öffentliche Wirksamkeit Jesu zwei Jahre, nebst demjenigen Zeitabschnitt, welcher zwischen seiner Taufe und dem ersten von ihm besuchten Pascha liegt [3]). Auf dieselbe Rechnung kommen diejenigen, welche, wie Paulus, 5, 1. ein Pascha, aber 6, 4. nur eine Rückweisung auf dieses sehen; wogegen die alte, kirchenväterliche Ansicht, welche in den angeführten beiden Stellen zwei verschiedene Paschafeste fand, drei volle Jahre herausbrachte. Indefs durch jene Rechnung bekommen wir nur das *minimum* der Dauer des öffentlichen Wirkens Jesu nach Johannes: da weder dieser irgendwo andeutet, dafs er gerade alle Feste, welche in jenen Zeitraum fielen, und namentlich auch die von Jesu nicht besuchten, namhaft machen wolle; noch wir, sofern wir nicht den Apostel Johannes als den Verfasser des vierten Evangeliums schon voraussetzen, eine Bürgschaft haben, dafs er von allen gewufst habe.

Wenn man nun nicht selten sagt, dieser johanneischen Rechnung gegenüber geben die Synoptiker Veranlassung, die öffentliche Wirksamkeit Jesu auf Ein Jahr zu beschränken [4]): so beruht diefs nur auf der Voraussetzung, dafs Jesus alle Paschafeste habe besuchen müssen; eine Annahme, welche durch die Darstellung des Johannes selbst, nach welcher Jesus das Paschafest 6, 4. unbesucht gelassen, widerlegt wird. Denn hier ist nicht etwa eine von Jesus wirklich gemachte Reise vom Referenten verschwiegen, sondern von 6, 1. an, wo Jesus auf der Ostseite des Sees Tiberias ist, durch 6, 17. und 59., wo

3) Vgl. Hase, a. a. O.; Theile, z. Biogr. J., §. 20; Neander, L. J. Chr., S. 380. 430 ff.

4) z. B. Winer, b. Realw., 1, S. 666.

er nach Kapernaum geht, und 7, 1., wo er, um Judäa zu vermeiden, in Galiläa wandelt, bis 7, 2. und 10., wo er zur Skenopegie nach Jerusalem reist, hängt die Darstellung des Evangelisten so genau zusammen, dafs nirgends eine Paschareise eingeschoben werden kann. Aus den Synoptikern für sich wissen wir gar nicht, wie lange Jesus öffentlich gewirkt hat, und er könnte nach ihnen ebensogut mehrere Jahre als blofs Eines thätig gewesen, nur aber im letzten erst zum Paschafest gereist sein. Freilich sprachen schon einige der ältesten Häretiker [5]) und Kirchenväter [6]) von einer blofs einjährigen Wirksamkeit Jesu: allein, dafs nicht das Fehlen der früheren Festreisen Jesu bei den Synoptikern, sondern etwas ganz Zufälliges die Quelle dieser Ansicht war, geben jene Väter selbst zu verstehen, indem sie sich für dieselbe auf die auch von Jesus Luc. 4. auf sich bezogene Prophetenstelle Jes. 61, 1. f. berufen, wo von einem ἐνιαυτὸς Κυρίου δεκτὸς die Rede ist, welchen der Prophet, oder nach der evangelischen Deutung der Messias, zu verkündigen gesendet sei. Indem sie diesen Ausdruck im strengen, chronologischen Sinne verstanden, kamen sie auf ihre Annahme nur Eines Messiasjahrs; welche sie denn freilich mit den Synoptikern leichter vereinigen konnten, als mit Johannes, nach dessen Darstellung jene Rechnung bald genug in der Kirche berichtigt wurde.

In auffallendem Contraste mit diesem niedrigsten Anschlage der Zeit von Jesu öffentlichem Leben steht die ebenfalls sehr alte Behauptung, dafs Jesus zwar im dreifsigsten Jahre getauft worden, aber bei seiner Kreuzigung

---

5) Iren. adv. haer. 1, 1, 5. 2, 35. 58. (ed. Grabe), von den Valentinianern. Clem. hom. 17, 19.

6) Clem. Alex. Stromat. 1, p. 174 Würzb. Ausg., 340 Sylburg; Orig. de principp. 4, 5, vgl. homil. in Luc. 32.

nicht mehr weit von den Funfzigen entfernt gewesen sei [7]). Allein auch diese Annahme beruht nur auf Mifsverstand. Die πρεσβύτεροι οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ Κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες, auf deren Zeugnifs, παραδεδωκέναι ταῦτα τὸν Ἰωάννην, sich Irenäus beruft, hatten ihm nur so viel an die Hand gegeben, dafs Christus, *aetatem seniorem habens*, gelehrt habe; dafs diese *aetas senior* das Alter *a quadragesimo et quinquagesimo anno* sei, ist der eigene Schlufs des Irenäus, darauf gegründet, dafs, was Joh. 8, 57. die Juden Jesu entgegenhalten: πεντήκοντα ἔτη οὔπω ἔχεις, καὶ Ἀβραὰμ ἑώρακας; füglich nur einem solchen habe gesagt werden können, *qui jam quadraginta annos excessit, quinquagesimum autem annum nondum attigit.* Allein gar wohl konnten die Juden auch zu einem etlich und Dreifsigjährigen sagen, er sei viel zu jung, um Abraham gesehen zu haben, da er ja noch nicht einmal das funfzigste Jahr erreicht, d. h. nach jüdischer Vorstellung, das Mannesalter vollendet habe [8]).

So wissen wir also aus unsern Evangelien nicht genau, wie lange Jesu öffentliches Wirken gedauert habe; sondern können nur so viel sagen, dafs es, wenn wir dem vierten Evangelium folgen, nicht unter zwei Jahren und etwas darüber anzuschlagen wäre.

Diesem *minimum* gegenüber erhalten wir ein *maximum* für die Dauer des öffentlichen Lebens Jesu, wenn wir die Angabe des Lukas 3, 1 ff. und 23. so verstehen, dafs die Taufe Jesu in das funfzehnte Jahr des Tiberius gefallen sei, und wenn wir, darauf fufsend, das andere Datum dazu nehmen, dafs Jesus noch unter der Procuratur des Pontius Pilatus hingerichtet worden ist [9]). Da nämlich Pilatus im Todesjahre des Tiberius von seinem Posten ab-

7) Iren. adv. haeres. 2, 22, 5 f. Vgl. die Bemerkung Credner's, Einl., 1, S. 215.

8) Lightfoot und Tholuck z. d. St.

9) Auch von Tacitus bezeugt, Ann. 15, 44.

berufen wurde [10]); Tiberius aber nach jenem funfzehnten Jahr noch etwas über sieben Jahre regierte [11]): so wären sieben Jahre das *maximum* für die Wirksamkeit Jesu nach seiner Taufe [12]).

§. 59.

Die Versuche einer chronologischen Anordnung der einzelnen Begebenheiten des öffentlichen Lebens Jesu.

Um die einzelnen Begebenheiten, welche in den Zeitraum von der Taufe Jesu bis zur Leidensgeschichte fallen,

10) Joseph. Antiq. 18, 4, 2.

11) Sueton. Tiber. c. 73. Joseph. Antiq. 18, 6, 10.

12) Wenn Tholuck in Bezug auf das Obige behauptet, „es werde von mir die Entdeckung vorgetragen, dass nach Lukas sieben Lehrjahre (Jesu) herauskommen; ich stelle nämlich die Sache so dar, als ob Lukas wirklich Jesu Tod in das siebente Jahr seiner Wirksamkeit fallen liesse" (S. 205 f.): so ist diess eine elende Chicane. Setzt denn, wer in irgend einer Sache von einem *maximum* spricht, dieses Maass als das wirkliche und nicht vielmehr als das bloss mögliche? Und wo sage ich, dass Lukas (und warum denn Lukas? von diesem ausschliesslich ist bloss in Bezug auf den von ihm allein bestimmten Anfangspunkt der öffentlichen Wirksamkeit Jesu die Rede; ihr Ende wird von allen unter Pilatus gesetzt) — wo sage ich, dass die Evangelisten den Tod Jesu in das letzte Jahr des Pilatus fallen lassen? Nur so viel ist gesagt, und unwiderlegt: sofern weder aus Johannes bestimmt erhelle, dass das Lehramt Jesu nicht über 2—3 Jahre gedauert habe, noch irgend ein Evangelist angebe, im wievielten Jahre des Pilatus Jesus hingerichtet worden sei: so könnte diess, äussersten Falls, wohl auch erst im letzten Jahre geschehen sein. Und auf eine so flüchtig gelesene und so grob missverstandene Stelle seines Gegners hin scheut sich Tholuck nicht, von einem „böslichen Spiele", zu sprechen, auf welches derselbe es abgesehen zu haben scheine! — Auf ähnlich unverantwortliche Weise lässt Osiander (S. 151.) mich die Bestimmung des Matthäusevangeliums für palästinensische Christen läugnen: da ich S. 495 f. nur bezweifelt hatte, dass dasselbe speciell für judäische und jerusalemische Christen, und nicht ebenso für galiläische, sollte bestimmt gewesen sein.

chronologisch gegeneinander zu stellen, ist vermöge des eigenthümlichen Verhältnisses der Synoptiker zum Johannes eine Betrachtung theils jedes dieser Theile für sich, theils beider in Beziehung auf einander erforderlich.

Was das Letztere betrifft, so müfsten, wenn eine Ausgleichung möglich sein sollte, die johanneischen Festreisen die Fächer abgeben, in welche der von den Synoptikern gelieferte Stoff in der Art einzutragen wäre, dafs jedesmal zwischen zwei jener Reisen und die jerusalemischen Ereignisse, welche sich an sie anschliefsen, eine Partie der galiläischen Begebenheiten fiele. Sollte diese Einordnung mit einiger Sicherheit zu Stande gebracht werden können, so müfste zweierlei stattfinden: einmal von Seiten der drei ersten Evangelisten, dafs sie, so oft bei dem vierten von einem Festaufenthalte die Rede ist, eine Abreise Jesu aus Galiläa anzeigten; dann von Seiten des Johannes, dafs er dieselben galiläischen Begebenheiten, welche die Synoptiker in Einem Zuge berichten, zwischen die verschiedenen Feste hinein vertheilt erzählte oder andeutete. Allein jene Anzeigen von Seiten der Synoptiker finden sich nach dem Obigen gar nicht; Johannes aber trifft bekanntlich zwischen der Taufe Jesu und den letzten Ereignissen seines Lebens nur in zwei bis drei Erzählungen mit den übrigen Evangelisten zusammen. — Das οὔπω γὰρ βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν ὁ Ἰωάννης (Joh. 3, 24.), woraus man zu schliefsen pflegt, Matthäus, welcher (4, 12.) Jesum erst nach des Täufers Verhaftung nach Galiläa zurückkehren läfst, melde nicht die Rückkehr von der Taufe, sondern vom ersten Paschafeste [1]), ist, da Matthäus unverkennbar den Anfang der Wirksamkeit Jesu nach Galiläa verlegt, folglich eine frühere Wirksamkeit auf dem Feste zu Jerusalem nicht voraussetzt, weit entfernt, einen chronologischen Vereinigungspunkt der synoptischen Berichte mit

1) Vergl. Paulus, Leben Jesu, 1, a, S. 214 f.

dem Johanneischen an die Hand zu geben, vielmehr ein Beweis ihrer völligen Unvereinbarkeit. — Das nächste, aber von den Meisten bezweifelte Zusammentreffen findet bei der Heilung des Sohns eines βασιλικὸς nach Joh. 4, 46 ff., oder des Knechts eines ἑκατόνταρχος Matth. 8, 5 ff. Luc. 7, 1 ff. statt, welche Johannes unmittelbar (V. 47.) nach der Zurückkunft Jesu von seinem längeren Aufenthalt in Judäa und Samarien bei und nach dem ersten Paschafeste setzt. Nun müfste also unmittelbar vor der entsprechenden Erzählung bei den Synoptikern eine Andeutung der ersten Festreise Jesu sich finden. Aber nicht einmal eine Spalte für die mögliche Einfügung dieser Reise findet man, da den Synoptikern zufolge jene Heilung vor sich geht, nachdem Jesus eben die Bergrede gehalten, welche, namentlich nach Matthäus, mit dem übrigens auch Lukas zusammenstimmt, der Höhepunkt einer, so viel man sehen kann, ununterbrochenen, galiläischen Wirksamkeit Jesu ist. So läfst sich also an diesem Punkte der Chronologie der drei ersten Evangelisten durch die des vierten nicht aufhelfen, indem sich nirgends eine Fuge zeigt, an welcher die Darstellung des Letzteren in die der Ersteren eingreifen könnte. — Ein anderes entschiedneres Zusammentreffen des Johannes mit den Synoptikern findet sich in den aneinanderhängenden Erzählungen von der Speisung und dem Wandeln auf dem Meere, Joh. 6, 1—21. Matth. 14, 14—36. parallel., welche Johannes (6, 4.) in die Zeit unmittelbar vor dem zweiten, von Jesus nicht besuchten, Pascha verlegt. Aber hier sind vollends die Anfangs- und Endpunkte der Erzählung auf beiden Seiten so verschieden, dafs man sagen mufs: der eine oder der andere Theil hat sie in falsche Verbindung gestellt. Denn während Jesus nach Matthäus von Nazaret, in jedem Falle von Galiläa aus, auf das jenseitige Ufer sich zurücksieht, wo sofort die Speisung erfolgt: kommt er nach Johannes von Jerusalem und Judäa her; und während er bei den beiden ersten Evangelisten nach

der Speisung in eine Gegend, wo er minder bekannt war (es wird ja Matth. V. 34. Marc. V. 54. ausdrücklich herausgehoben, dafs die Leute ihn erkannt haben), sich begibt: geht er nach Johannes gerade in die ihm vertrauteste Stadt, nach Kapernaum. Wenn wir so nicht wissen, ob nicht das genannte Ereignifs bei den Synoptikern oder bei Johannes zu früh oder zu spät gesetzt ist: so können wir auch nicht absehen, wie viele von den synoptischen Erzählungen vor, und wie viele nach dem mit jener Speisung zusammentreffenden zweiten Pascha zu setzen sind. Damit sind nun aber die Berührungspunkte aus der Zeit vor der letzten Reise Jesu zu Ende, und wenn diese so wenig sicher sind, dafs sie eine Vertheilung des synoptischen Stoffs auch nur durch die beiden Paschafeste vergebens versprechen: wie kann man hoffen, durch die Reisen Jesu auf die ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, auf die Skenopegie, und, wenn diefs eine besondere Reise ist, auf die Enkänien, den ununterbrochenen Flufs der galiläischen Erzählungen in den drei ersten Evangelien chronologisch abtheilen zu können? wie diefs bis auf die neueste Zeit eine Reihe von Theologen mit einem Aufwande von Scharfsinn und Gelehrsamkeit versucht hat, der eines fruchtbareren Stoffes würdig gewesen wäre [2]). Mit Recht haben daher unbefangene Forscher sich dahin entschieden, da die Erzählung der drei ersten Evangelien zu wenig darbiete, was bei einer solchen Einordnung einigermafsen sicher leiten könnte: so habe keine der bisherigen Evangelienharmonien einen Anspruch, für mehr als ein Gewebe historischer Conjecturen gehalten zu werden [3]).

2) s. besonders die Leistungen von Paulus in den chronologischen Excursen seines Commentars und exegetischen Handbuchs; von Hug in der Einleit. z. N. T., 2, S. 2, 233 ff., und Anderen, welche Winer nachweist, im bibl. Realwörterb., 1, S. 667.

3) Winer, a. a. O.; Lücke, Comm. z. Joh., 1, S. 526; vgl. Kai-

Was nun die chronologische Würdigung der Synoptiker abgesehen von Johannes betrifft, so weichen sie in der Anordnung der Begebenheiten so oft von einander ab, und so wenig behält Einer die Wahrscheinlichkeit durchaus auf seiner Seite, dafs auf jeden von ihnen eine Zahl chronologischer Verstöfse kommt, welche seine Verläfslichkeit in diesem Stücke untergraben mufs. Ueberdiefs, wenn man ihre ganze Darstellungsweise ansieht, so ist an der Behauptung, sie haben bei Abfassung ihrer Bücher an keine bestimmte Zeitordnung gedacht [4]), wenigstens so viel wahr, dafs ihre Erzählungen über den Zeitraum von der Taufe Jesu bis zur Leidensgeschichte allerdings einem Aggregate von Anekdoten [5]) ähnlich sehen, welches meistens nur nach Rücksichten der Analogie und Ideenassociation gemacht ist; wobei man jedoch wohl unterscheiden mufs, dafs zwar wir dem Inhalte des Erzählten zufolge diefs einsehen, und aus den unbestimmten und eintönigen Verbindungsformeln, welche sie gebrauchen, schliefsen können, dafs ihnen die Einsicht in das genauere chronologische Verhältnifs des von ihnen Erzählten abgegangen sei: dabei aber aus dem, wenn auch noch so unbestimmten,

---

ser, biblische Theologie, 1, S. 254. Anm.; die Abhandlung über die verschiedenen Rücksichten u. s. w., in Bertholdt's krit. Journal, 5, S. 239. Auch Olshausen, bibl. Comm., 1, S. 25 f., stimmt überein.

4) Olshausen, bibl. Comm., 1, S. 22 ff.

5) Unerachtet des vielfachen Anstosses, den man an dieser von Lessing entlehnten Bezeichnung für Bestandtheile der evangelischen Erzählungen genommen, muss ich sie doch beibehalten, bis man mir eine angemessenere zeigt für einzelne Geschichten, die, jede ihre eigenthümliche Pointe in sich tragend, von Mund zu Munde gehen. Nur diese Form und Art der Fortpflanzung ist durch jenen Ausdruck bestimmt; der Inhalt kann ebensowohl der höchste als der niedrigste sein.

doch immerhin chronologischen Charakter der meisten jener Uebergangsformeln (wie καταβάντι ἀπὸ τοῦ ὄρους, παράγων ἐκεῖθεν, ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος, ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ, τότε, καὶ ἰδοὺ u. s. f.) abnehmen müssen, dafs die Verfasser sich geschmeichelt haben, eine chronologische Erzählung zu geben [6]).

Johannes freilich unterliegt in Bezug auf die Chronologie seiner gröfstentheils eigenthümlichen Erzählungen weder einer solchen Controle anderer Berichte, wie die Synoptiker untereinander, noch auch fehlt es an Zusammenhang und Fortschritt in seiner Darstellung; wir können daher seine Anordnung nur so beurtheilen, dafs wir fragen: ist der Entwicklungsgang und Fortschritt der Sache und des Planes Jesu, wie ihn das vierte Evangelium gibt, ein in sich und bei Vergleichung brauchbarer Data aus den übrigen Evangelien glaubwürdiger? worauf die Antwort erst in der folgenden Untersuchung sich ergeben kann.

---

6) Schneckenburger's Beiträge, S. 25 ff.; de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 2: „Es scheint, dass die Sachverbindung zuweilen entweder gleich in der ersten, oder in der zweiten Hand in die anschauliche nach Zeit- und Orts-Einheit umgeschlagen ist.“

Viertes Kapitel.

Jesus als Messias *).

§. 60.

Jesus ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Indem wir von dem Verhältnifs handeln, in welches sich Jesus zur messianischen Idee gesetzt hat, können wir dasjenige, was er in dieser Beziehung von seiner Person aussagte, von demjenigen unterscheiden, was er über das von ihm unternommene Werk geäufsert hat.

Der gewöhnlichste Ausdruck, durch welchen Jesus den Evangelien zufolge seine eigene Person bezeichnet, ist der Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Das zunächst entsprechende hebräische בֶּן־אָדָם ist im A. T. eine ganz allgemeine Bezeichnung des Menschen überhaupt: und so könnte man es auch im Munde Jesu verstehen wollen. Diefs ginge in einigen Stellen an; z. B. wenn Jesus Matth. 12, 8. sagt: κύριος γάρ ἐστι τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, so könnte man diefs an und für sich schicklich mit Grotius ganz allgemein so fassen, dafs der Mensch Herr über den Sabbat sei; besonders wenn man den Markus vergleicht, bei welchem (2, 27.) der Satz vorherging: τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο, οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον. Allein die meisten übrigen Stellen lauten auf einen bestimmten Menschen. So, wenn Jesus Matth. 8, 20. den zu seiner Nachfolge sich anbietenden γραμματεύς, um ihm die

*) Was sich speciell auf die Idee des leidenden, sterbenden und wiederkommenden Messias bezieht, bleibt hier ausgeschlossen und der Leidensgeschichte vorbehalten.

Beschwerlichkeiten zu bedenken zu geben, welche mit derselben verbunden seien, darauf aufmerksam macht, dafs ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει, ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ: so mufs er hier einen bestimmten Menschen gemeint haben, und zwar denjenigen, zu dessen Begleitung der Schriftgelehrte sich erbot: d. h. sich selbst. Wie diefs in dem Ausdrucke liegen könne, hat man so erklärt, dafs Jesus, nach der morgenländischen Art, das Ich zu vermeiden, sich in der dritten Person, als diesen Menschen hier, bezeichne[1]. Allein sich selbst in der dritten Person bezeichnen kann man doch, sofern man verstanden sein will, nur so, dafs entweder die Bezeichnung eine bestimmte ist, und auf keinen der Anwesenden aufser dem Redenden pafst: wie wenn der Vater, der König, von sich in dieser Weise spricht; oder, wenn die Bezeichnung an sich unbestimmt ist, so mufs ihr durch ein demonstratives Pronomen nachgeholfen werden: wie namentlich, wenn einer unter der allerallgemeinsten Personalbezeichnung: Mensch, von sich selber reden will, ein solches unerläfslich ist. So viel etwa mag noch zugegeben werden, dafs ein und das andere Mal statt eines hinweisenden Wortes auch eine hinzeigende Gebärde genügen kann; dafs aber Jesus so unendlich oft, als er jenes Ausdrucks sich bediente, es jedesmal auf das Deuten sollte haben ankommen lassen, und dafs namentlich die Erzähler, in deren Berichten die Anschauung des Deutens wegfiel, der Unbestimmtheit des Ausdrucks nicht durch einen demonstrativen Beisatz abgeholfen haben sollten, ist undenkbar. Fanden diefs beide Theile überflüssig, so mufs die nähere Bestimmung in dem Ausdrucke selbst schon gelegen haben. Hier sind nun Einige der Meinung, Jesus wolle sich durch denselben als den Menschen im edelsten Sinne des Wortes, als den

1) Paulus, exeg. Handb. 1, b. S. 465; Fritzsche, in Matth. p. 320.

idealen Menschen, bezeichnen [2]); allein von einer solchen Bedeutung des Ausdrucks zur Zeit Jesu fehlt übrigens jede Spur [3]), und weit eher liefse sich die umgekehrte, eines niedrigen, verachteten Menschen, darin nachweisen: welche daher Manche auch für die Mehrzahl der Stellen, in welchen Jesus sich so nennt, vorausgesetzt haben [4]). Abgesehen davon, dafs auch hier ein hinzugesetztes Demonstrativum vermifst wird, würde diese Bedeutung zwar für manche Stellen, wie Matth. 8, 20. Joh. 1, 52., sich eignen: in Stellen dagegen, wie Joh. 3, 13., wo das ἀναβεβηκέναι εἰς τὸν οὐρανὸν, 5, 27., wo die κρίσις als Vorrecht des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου dargestellt ist, wird vielmehr ein Wesen von hoher Würde vorausgesetzt; so wie Matth. 10, 23. die den ausgesendeten Jüngern gegebene Versicherung, ehe sie in sämmtlichen israëlitischen Städten herumgereist sein würden, werde des Menschen Sohn kommen, nur dann Gewicht hatte, wenn durch diesen Ausdruck eine bedeutende Person bezeichnet war. Welche Würde und Bedeutung aber jene Worte anzeigten, darüber gibt die Vergleichung von Matth. 16, 28. Aufschlufs, wo gleichfalls von einem ἔρχεσθαι des Menschensohns, aber mit dem Beisatz: ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ, die Rede ist; ein Beisatz, der nur das messianische Reich, also der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nur den Messias, bedeuten kann.

Inwiefern nun aber ein so unbestimmt klingender Ausdruck gerade den Messias bezeichnen könne, ist aus Matth. 26, 64. parall. zu ersehen. Hier ist von einem Kommen des Menschensohns ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ die Rede; mit unverkennbarer Beziehung auf Dan. 7, 13 f., wo es, nachdem von dem Untergang der vier Thiere gehandelt war, heifst: ich sah in nächtlichen Gesichten,

---

2) So nach Herder z. B. Köster, im Immanuel, S. 265.

3) Vgl. Lücke, Comm. zum Joh. 1, S. 397 f.

4) z. B. Grotius.

und siehe, mit den Wolken des Himmels kam wie eines Menschen Sohn (כְּבַר אֱנָשׁ, ὡς υἱὸς ἀνθρώπου, LXX.), und man brachte ihn vor den Alten der Tage, und ihm ward Herrlichkeit und Königreich gegeben, dafs alle Völker ihm dienen, und seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft. Indem die vier Thiere V. 17 ff. auf die vier grofsen Reiche gedeutet werden, deren letztes das macedonische mit seinem Zweige, dem syrischen, ist, und indem nun nach deren Untergang das Reich auf ewige Zeiten dem Volke Gottes gegeben werden soll: so kann unter dem in den Wolken Kommenden nur entweder eine Personification des heiligen Volkes selbst [5]), oder ein vom Himmel stammender Führer desselben, also ein messianisches Wesen, verstanden werden; und diese letztere Deutung ist die bei den Juden gewöhnliche [6]). In dieser Würde freilich ist das beschriebene Subject hier nicht durch den Zug, dafs es einem Menschen geglichen, vielmehr durch den andern, dafs es in den Wolken des Himmels daher gekommen sei, bezeichnet: wogegen das כְּבַר אֱנָשׁ nur entweder diefs, dafs der vom Himmel Kommende darum nicht in einer übermenschlichen Gestalt, etwa eines Engels, sondern in menschlicher, erscheinen werde; oder den Gegensatz der Humanität des zu erwartenden Reichs der Heiligen gegen die durch Thiergestalten versinnlichte Inhumanität der früheren Reiche ausdrücken zu können scheint [7]). Daher haben zwar die späteren Juden der Stelle einen wesentlicheren Zug zur Bezeichnung des Messias entnommen, wenn sie ihm von seinem Kommen עִם־עֲנָנֵי שְׁמַיָּא den Na-

5) So unter den Juden Abenesra, s. Hafvernick, Comm. zum Daniel S. 244.

6) Schöttgen, horae, 2, S. 63. 73; Hafvernick, a. a. O. S. 243 f.

7) s. die vornehmsten Ansichten bei Hafvernick, a. a. O. S. 242 f.

men Anani beilegten [8]): indessen ist auch das ganz im jüdischen Geschmacke, einen bloſsen Nebenzug, wie hier die Vergleichung mit einem Menschensohn, zur stehenden Bezeichnung einer Person oder Sache zu machen [9]). Muſste so der Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου an die auf den Messias bezogene Stelle des Daniel erinnern: so konnte Jesus denselben unmöglich so oft, und zwar in Verbindungen, welche auf den Messias deuteten, gebrauchen, ohne diesen dadurch bezeichnen zu wollen.

So verstanden auch die Juden den Ausdruck; denn wenn sie Joh. 12, 34., nachdem Jesus von der Erhöhung des Menschensohns gesprochen [10]), die Einwendung machen, sie wissen aus dem Gesetz, daſs der Messias in Ewigkeit bleibe; nun aber sage Jesus von dem Menschensohne aus, er müsse erhöht werden, d. h. den Kreuzestod sterben: wer denn nun dieser υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου sei? — wenn die Juden so fragen: so setzen sie offenbar die Identität beider Begriffe voraus, woran sie nur dadurch einen Augenblick irre werden, daſs Jesus dem Menschensohne etwas zuschrieb, was mit ihren Messiasvorstellungen stritt. So irrig es hienach ist, aus dieser Stelle den Schluſs zu ziehen, der in Rede stehende Ausdruck sei den mit Jesu dort sich unterredenden Juden als Bezeichnung des Messias unverständlich gewesen [11]): so muſs es doch auffallen,

8) Schöttgen, horae, 2, S. 73.

9) Man denke nur an die Bezeichnung jener Davidischen Elegie 2. Sam. 1, 17 ff. durch קֶשֶׁת, und an die Benennung des Messias als צֶמַח. Hätte Schleiermacher diese jüdische Bezeichnungsweise beachten mögen, so hätte er nicht die Beziehung des υἱὸς τοῦ ἀ. auf die Danielische Stelle einen sonderbaren Einfall nennen können (Glaubensl. §. 99. S. 99. Anm.).

10) Johannes hatte ihn zwar ungenau ἐγώ sagen lassen; er setzt aber sofort selbst die Bezeichnung als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου voraus, wie 8, 28. Vgl. Tholuck, z. d. St.

11) Ammon, Fortbildung, 1, S. 236. Tholuck, Comm. z. Joh. S. 80. S. dagegen Neander, L. J. Chr., S. 129.

dafs aufser Jesu selbst und Stephanus, A. G. 7, 56 (Offenb. 1, 13. gehört nicht hieher), Niemand im N. T. dieses Ausdrucks als Benennung Jesu nach seiner eigenthümlichen Würde sich bedient. Dazu kommt die Stelle Matth. 16. 13 ff., wo Jesus seine Jünger fragt: *τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι, τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;* und nachdem er die verschiedenen Ansichten der Leute vernommen, hinzusetzt: *ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι;* worauf Petrus die Ueberzeugung ausspricht, dafs er der *Χριστὸς* sei: auch aus dieser Stelle wird wahrscheinlich, dafs die Bezeichnung als Menschensohn wenigstens nicht die gewöhnliche für den Messias war; indem es sonderbar gefragt gewesen wäre: für wen haltet ihr mich, der ich der Messias bin? wohl aber ging es an, zu fragen: für wen sehet ihr mich an, der ich mich durch den eigenthümlichen Ausdruck: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, zu bezeichnen pflege [12])?

Gegen diese Lieblingsbezeichnung seiner Person und Würde tritt in den Reden Jesu die eigentliche Benennung als *Μεσσίας*, *Χριστὸς*, sehr zurück. Der Samariterin gibt er sich als solchen zu erkennen (Joh. 4, 26.); das Bekenntnifs des Petrus nimmt er wohlgefällig an (Matth. 16, 16 ff.); auf die Frage der Juden (Joh. 10, 24 f.) und später des Hohenpriesters, ob er der Christus sei, antwortet er bejahend (Matth. 26, 63 f.): aber in eigenen freien Reden liebt er diese Bezeichnung nicht (Joh. 17, 3?). Ebenso läfst er sich den gleichfalls für den Messias üblichen Titel: *υἱὸς Δαβὶδ*, zwar von Andern geben (Matth. 9, 27. und öfter): er selbst aber gedenkt desselben nur auf die bekannte skeptische Weise in der Streitfrage an die Pharisäer, Matth. 22, 41 ff. [13]).

Fragt man, warum Jesus diese beiden Bezeichnungen vermied: so springt bei der letztern der Grund besonders

12) Vgl. de Wette, z. d. St.

13) Vgl. Ammon, a. a. O. S. 251.

leicht in die Augen. Denn an dem Namen: Sohn Davids, hingen alle politischen Erinnerungen und Erwartungen, welchen Jesus nicht sorgfältig genug aus dem Wege gehen konnte. Etwas Aehnliches war es aber auch mit der Bezeichnung als *Μεσσίας* oder *Χριστός*: auch sie war mit der gewöhnlichen politischen Messiasidee auf eine schwer abtrennbare Weise verwachsen. Dagegen wird dem Menschensohne bei Daniel zwar auch die Weltherrschaft gegeben: doch ist der Begriff desselben von vorne herein höher gehalten, und schon das Ungewöhnliche der Bezeichnung machte sie zur Anknüpfung einer neuen Messiasvorstellung geeigneter.

Welche eigenthümliche Vorstellung es gewesen sei, die Jesus in diesen Ausdruck hineinlegte, ist nicht so leicht zu bestimmen. Daſs er durch denselben habe bemerklich machen wollen, wie er, unerachtet seiner Göttlichkeit, dennoch wahrer Mensch sei [14]): wäre nur dann wahrscheinlich, wenn entweder unter seinen Zeitgenossen eine Messiasvorstellung geherrscht hätte, welche über der Gottheit des Messias seine Menschheit zu vergessen in Gefahr war: wovon vielmehr das Gegentheil bekannt ist; oder wenn er der Hervorhebung seiner göttlichen Natur in seinen eigenen Reden durch die Anwendung jenes Ausdrucks auf sich ein Gegengewicht geben zu müssen glaubte: allein in einer solchen, sich gegenseitig einschränkenden, Wechselbeziehung erscheinen die Bezeichnungen: *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* und *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, nirgends. Kann somit jener Ausdruck nicht denjenigen anzeigen, welcher, unerachtet seiner Göttlichkeit, dennoch Mensch ist: so geht doch das Umgekehrte an, in dem *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* denjenigen zu sehen, welcher, unerachtet seiner menschlichen Gebrechlichkeit, dennoch göttlicher Natur, die in der Menschheit geoffenbarte Gottheit, ist [15]). Dieſs kommt am Ende frei-

14) Tholuck, a. a. O.; Neander, S. 131 f.

15) de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 87. Auch Neander streift an diesen Sinn.

lich auf dasselbe hinaus mit der oben abgewiesenen Auffassung des Ausdrucks als Bezeichnung des idealen Menschen: nur dafs nach unserer Erklärung dieser Sinn nicht der ursprüngliche, sondern lediglich ein an die aus der Stelle des Daniel geschöpfte Grundbedeutung angelehnter ist.

§. 61.

Jesus als ὁ υἱὸς τῆ θεῆ.

Ein weiterer Ausdruck, welchen Jesus, aber ebenso oft auch Andere, zur Bezeichnung seiner Person gebrauchen, ist der Ausdruck: ὁ υἱὸς τῆ θεῆ.

Denselben haben wir Luc. 1, 35. in der engsten, eigentlich physischen, Bedeutung gefunden, indem dort Jesus vermöge seiner unmittelbaren Erzeugung durch den göttlichen Geist so genannt worden war. In diesem Sinne wendet weder Jesus selbst, noch einer seiner Zeitgenossen den Ausdruck auf ihn an: sondern lediglich der dritte Evangelist legt eine solche Anwendung dem Engel in den Mund, der die Empfängnifs Jesu verkündigt.

Umgekehrt im allerweitesten moralischen und metaphorischen Sinne findet sich der Ausdruck Matth. 5, 9. 45. Luc. 6, 35., wenn die Friedfertigen und diejenigen, welche in der Feindesliebe und Wohlthätigkeit Gott nachahmen, als Söhne Gottes bezeichnet werden.

Der Ausdruck kommt aber noch in einem dritten, ganz eigenthümlichen, Sinne vor. Wenn (Matth. 4, 3.) der Teufel Jesum unter der Voraussetzung: εἰ υἱὸς εἶ τῆ θεῆ, zum Verwandeln der Steine auffordert; wenn Nathanaël zu Jesu sagt: σὺ εἶ ὁ υἱὸς τῆ θεῆ, ὁ βασιλεὺς τῆ Ἰσραήλ (Joh. 1, 50.); wenn Petrus bekennt: σὺ εἶ ὁ Χριςὸς, ὁ υἱὸς τῆ θεῆ τῆ ζῶντος (Matth. 16, 16. vgl. Joh. 6, 69.); wenn Martha ihren Glauben an Jesum so ausspricht: ἐγὼ πεπίςευκα, ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριςὸς, ὁ υἱὸς τῆ θεῆ (Joh. 11, 47.); wenn der Hohepriester Jesum beschwört, ihm zu sagen,

ob er sei ὁ Χριςὸς, ὁ υἱὸς τȣ̃ θεȣ̃ (Matth. 26, 63.): so will weder der Teufel etwas Anderes sagen, als: wenn du der Messias bist; noch läſst in den übrigen Stellen die Verbindung des υἱὸς τȣ̃ θεȣ̃ mit Χριςὸς und βασιλεὺς verkennen, daſs es Bezeichnung des Messias ist. Wiefern dieſs [1]), das kann schon aus demjenigen erhellen, was bereits gelegentlich bemerkt werden muſste: daſs Hos. 11, 1. 2. Mos. 4, 22. das Volk Israel, und ebenso 2. Sam. 7, 14. Ps. 2, 7. (vgl. 89, 28.) der König dieses Volkes, als Sohn und Erstgeborener Gottes bezeichnet ist. Sohn Gottes wurde der König (wie das Volk) der Israeliten nach der Stelle aus 2. Sam. in Beziehung auf das besondre und unmittelbare Erziehungs- und Liebesverhältniſs genannt, in welches Jehova zu demselben treten wollte; wozu nach der Stelle aus dem zweiten Psalm noch der weitere Grund kommt, daſs, wie menschliche Könige einen Sohn zum Mit- oder Unterregenten anzunehmen pflegen, so der israelitische König von Jehova, dem höchsten Herrscher, mit der Verwaltung seiner Lieblingsprovinz beauftragt ist. Daſs diese, ursprünglich auf jeden im Sinne der Theokratie regierenden israelitischen König anwendbare Bezeichnung mit der Entfaltung des Begriffs eines Messias vorzugsweise auf diesen, als den geliebtesten Sohn und gewaltigsten Statthalter Gottes auf Erden, bezogen werden muſste, erhellt von selbst. Obgleich also Bezeichnung des Messias, so ist der Ausdruck darum doch nicht schlechthin gleichbedeutend mit Χριςὸς, so daſs nicht jeder von beiden Ausdrücken neben den gemeinsamen auch wieder eigenthümliche Merkmale enthielte. Sondern, wie das Volk, als es Jesum mit dem Zuruf: ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβὶδ, empfing, dabei eben an den groſsen König und die Wiederherstellung seines Reiches durch den Messias dachte:

1) Vgl. über das Folgende die Ausführung von Paulus, in der Einleitung zum Leben Jesu, 1, a, S. 28 ff.

so läfst sich in den obigen Stellen, wo Jesus als υἱὸς θεοῦ angeredet wird, leicht entdecken, dafs die Redenden dabei vorwiegend die Gott zugekehrte Seite des Messiasbegriffs, seine Theilnahme an göttlicher Macht und Ehre, im Auge hatten [2]).

Noch weiter nach dieser Seite hin hat Jesus selbst den Ausdruck umgebildet, und zwar liegt diese eigenthümliche Umbildung hier deutlicher vor, als bei der früher erwogenen Bezeichnung: Menschensohn. Wie das natürliche und das rechtliche Verhältnifs zwischen Vater und Sohn in dem höheren, gemüthlichen, sich aufhebt: so war es diese Seite seiner Gottessohnschaft, das Leben und Sichversenken in den Angelegenheiten des Vaters, welche zuerst, schon in dem zwölfjährigen Jesus, aufging. Dieselbe Innigkeit der geistigen Gemeinschaft ist es, welche Jesus später in den Worten ausdrückt: πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου· καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν, εἰ μὴ ὁ πατήρ· οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει, εἰ μὴ ὁ υἱὸς, καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι (Matth. 11, 27.). Ganz besonders aber herrscht diese Fassung des Begriffes υἱὸς τοῦ θεοῦ im vierten Evangelium vor: wenn Jesus von sich sagt, er rede und thue nichts von ihm selber, sondern nur was er als Sohn vom Vater gelernt habe (5, 19. 12, 49. und sonst); welcher übrigens in ihm (17, 21.), und unerachtet seiner Erhabenheit über ihn (14, 28. vgl. Luc. 18, 18 f. parall.), doch auch wieder Eins mit ihm sei (Joh. 10, 30.).

Hatte auf diese Weise Jesus in seinen Reden die Bezeichnung: Gottessohn, aus ihrem jüdisch-theokratischen Sinne zu religiös-metaphysischer Bedeutung erhoben: so ist es kein Wunder, dafs die Juden nicht blofs an der Anwendung, welche er von jenem hergebrachten, sondern ganz besonders auch an der, welche er von dem auf

2) Vgl. de Wette, exeg. Handb. 1, 1, S. 38; Ammon, a. a. O. S. 233.

diese Weise gesteigerten Begriff auf sich machte, Anstofs nahmen; dafs sie ihn der Anmafsung nicht allein messianischer, sondern mehr noch göttlicher Würde, der Gefährdung des monotheistischen Princips ihrer Religion, beschuldigten. Wie jene höheren Aussprüche Jesu, so hat auch diese Seite des Anstofses der Juden vorzugsweise das vierte Evangelium aufbehalten (5, 17 f. 10, 30 ff. 19, 7.): doch auch in den synoptischen mag sich das ἐβλασφήμησε, welches der Hohepriester ausruft, als Jesus seine Frage: σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; bejaht, und auf sein Kommen in den Wolken zur Rechten der Kraft hingewiesen hatte (Matth. 26, 63 ff. parall.) — auch hier mag sich der Anstofs des Hohenpriesters auf Beides: die Anmafsung der messianischen nicht nur, sondern auch der göttlichen Würde, beziehen. Wenn Jesus Joh. 10, 34 ff. für die Befugnifs, sich υἱὸς τοῦ θεοῦ zu nennen, auf die Benennung θεοὶ, welche im A. T. (Ps. 82, 6.) auch andern Menschen, wie Fürsten und Obrigkeiten, gegeben werde, sich beruft: so fällt es zwar auf, wie Jesus zu diesem so ferne liegenden und precären Argumente greifen konnte; während ihm das schlagende so nahe lag: da im A. T. die theokratischen Könige, oder, nach der damals üblichen Deutung der betreffenden Stellen, der Messias, als Sohn Jehova's bezeichnet sei: so habe somit er, der sich ja V. 25. für den Messias erklärt hatte, vollkommenes Recht, diese Benennung für sich in Anspruch zu nehmen. Allein, dafs dem vierten Evangelium der theokratische Sinn des fraglichen Ausdrucks nicht geläufig gewesen sei, und es defswegen Jesum hier auf den vagen metaphorischen zurückgehen lasse, darf man schon defswegen nicht sagen, weil Joh. 1, 50. in der Anrede des Nathanaël ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ an ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ, mithin an den theokratischen Messiasbegriff, angeknüpft erscheint. Vielmehr scheint Jesus diesen Weg des Beweises defswegen einzuschlagen, um von seiner Befugnifs, sich Sohn Gottes zu nennen, auch

solche zu überzeugen, welche seine Messianität in Abrede stellten, also durch Stellen, in denen der Messias so genannt wird, nicht zu überweisen waren, dafs auch Jesus ein Recht habe, jene Bezeichnung auf sich anzuwenden [3]).

§. 62.

Jesu Sendung und Vollmacht; seine Präexistenz.

In Bezug auf die Erklärungen Jesu über seine göttliche Sendung und Vollmacht stimmen die vier Evangelien überein. Nicht nur ist er, wie jeder Prophet, von Gott gesendet (Matth. 10, 40. Joh. 5, 23 f. 56 f. u. sonst), handelt und redet im Auftrag und unter unmittelbarer Leitung Gottes (Joh. 5, 19 ff.); sondern er ist im ausschliefslichen Besitze der vollkommenen Gotteserkenntnifs, die er allein den Menschen mittheilen kann (Matth. 11, 27. Joh. 3, 13.). Als dem Messias ist ihm von Gott alle Gewalt übergeben (Matth. 11, 27.), zunächst über das von ihm zu stiftende und zu regierende Reich und dessen Mitglieder (Joh. 10, 29. 17, 6.), dann aber auch über alle Menschen überhaupt (Joh. 17, 2.), und selbst über die äufsere Natur: somit über die ganze Welt (Matth. 28, 18.); sofern ohne eine durchgreifende Revolution in dieser das messianische Reich nicht begründet werden kann. Bei einstiger Eröffnung dieses Reiches hat Jesus als Messias die Vollmacht, die Todten zu erwecken (Joh. 5, 28.), und das Gericht, die Scheidung derer, welche der Theilnahme am Gottesreiche würdig sind, von den Unwürdigen, vorzunehmen (Matth. 25, 31 ff. Joh. 5, 22. 29.); lauter Befugnisse, welche die jüdische Zeitvorstellung dem Messias zuschrieb [1]).

Nicht ebenso einstimmig sind die Evangelisten in einem andern Punkte. Während nämlich nach den Syno-

---

3) Vgl. Kern, a. a. O., S. 89. Die Bemerkung Neander's über diese Stelle, S. 133, ist nicht recht klar.

1) s. Bertholdt, Christol. Jud. §§. 8. 35. 42.

ptikern Jesus zwar für Gegenwart und Zukunft die höchste menschliche Würde und das erhabenste Verhältniſs zur Gottheit sich zuschreibt; über den Anfang seines menschlichen Daseins aber nicht zurückgeht: so finden sich im vierten Evangelium mehrere Reden Jesu, welche die Behauptung einer Präexistenz desselben vor seiner menschlichen Erscheinung in sich schlieſsen. Zwar, wenn in diesem Evangelium Jesus sich als den vom Himmel auf die Erde Herabgekommenen bezeichnet (Joh. 3, 13. 16, 28.): so läſst sich dieſs für sich genommen leicht als bloſs bildliche Beschreibung eines höheren, göttlichen Ursprungs fassen. Schon schwerer, doch möglicherweise vielleicht, könnte die Behauptung Jesu: πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγώ εἰμι (Joh. 8, 58.) mit dem Socinianer Crell von einem bloſs idealen Sein in der Vorherbestimmung Gottes; die Bitte an den Vater aber Joh. 17, 5., ihm die δόξα zu gewähren, welche er πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι bei ihm gehabt habe, von Verleihung einer Jesu von jeher zugedachten Herrlichkeit verstanden werden. Hören wir nun aber noch Joh. 6, 62. Jesum von einem ἀναβαίνειν des Menschensohns, ὅπου ἦν τὸ πρότερον, sprechen: so ist dieſs theils für sich, theils in Verbindung mit den übrigen Stellen eine zu bestimmte Bezeichnung eines früheren Seins, als daſs wir dabei bleiben könnten, dieses für ein bloſs ideales zu halten [2]).

Man hat nun schon vermuthet, diese Jesu in den Mund gelegten Aussprüche, oder wenigstens ihre Deutung auf eine reale Präexistenz, rühren bloſs von dem Verfasser des vierten Evangeliums her [3]), mit dessen im Prologe dargelegten Ansichten sie allerdings ganz specifisch zusammenstimmen; denn war der λόγος ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν: so konnte Jesus, in welchem er σὰρξ ἐγένετο, im realsten

2) Vgl. Tholuck und de Wette, z. d. St.

3) Bretschneider, Probabilia, S. 59.

Sinne sich eine Präexistenz vor Abraham, eine Herrlichkeit bei'm Vater vor Grundlegung der Welt, zuschreiben. Zu jener Ansicht sind wir aber nur in dem Falle berechtigt, wenn sich weder zeigen läſst, daſs die Idee von einer Präexistenz des Messias zu Jesu Zeit unter den palästinensischen Juden vorhanden war, noch auch wahrscheinlich machen, daſs Jesus unabhängig von Zeit- und Volksvorstellungen auf eine solche Ansicht von sich selbst gekommen sei.

Daſs nun das Letztere stattgefunden, und Jesus aus eigener Erinnerung von seinem vormenschlichen und vorweltlichen Zustande gesprochen habe, diese Annahme hat an Pythagoras, Ennius, Apollonius von Tyana, gefährliche Analogien; deren angebliche Erinnerung an die vor dem jetzigen Dasein von ihnen durchlaufenen Persönlichkeiten [4]) jetzt allgemein entweder als spätere Fabel, oder als Schwärmerei jener Männer selbst, betrachtet wird. Indessen ist nicht zu übersehen, daſs die Erinnerung Jesu nicht, wie bei jenen Männern, auf ein früheres irdisches, sondern himmlisches Dasein geht: und so können wir nicht wissen, ob einem Gemüthe von der religiösen Innigkeit Jesu die Gemeinschaft mit Gott, deren es sich bewuſst war, sich nicht im Reflex der Phantasie als Erinnerung an ein früheres Sein bei Gott gestalten konnte. Lieber wenigstens möchte ich die Sache so fassen, als mich auf die göttliche Natur Christi im orthodoxen Sinne berufen, vermöge welcher ihm eine Erinnerung eingewohnt habe, die freilich bloſsen Menschen nicht zukommen könne; eine Vorstellung, welche Jesum zu einem fremdartigen Wesen macht, dergleichen eines weder dem Philosophen und Historiker glaublich, noch dem Glaubigen, wenn er sich recht versteht, tröstlich sein kann [5]).

4) Porphyr. vita Pythag. 26 f. Jamblich. 14, 63. Diog. Laërt. 8, 4 f. 14. Baur, Apollonius von Tyana, S. 64 f. 98 f. 185 f.

5) Vgl. Schleiermacher, Glaubensl. 2, S. 99.

Psychologisch aber scheint ein solches Bewufstsein um so leichter in Jesu sich haben bilden zu können, wenn geschichtlich ähnliche Vorstellungen vom Messias gegeben waren. Eine Grundlage zu dergleichen Zeitvorstellungen könnte man, was das A. T. betrifft, etwa in der angeführten Danielischen Beschreibung von dem in den Wolken des Himmels kommenden Menschensohne finden; indem ohne Zweifel schon der Verfasser, und jedenfalls mancher Leser, sich denselben als ein übermenschliches Wesen, das zuvor gleich den Engeln bei Gott gewesen, vorgestellt hat. Dafs aber jeder, der diese Stelle auf den Messias bezog, und namentlich Jesus, sofern er sich nach derselben den Menschensohn nannte, auch an eine Präexistenz gedacht habe, läfst sich nicht beweisen; denn sein Kommen in des Himmels Wolken dachte er sich doch, wenn wir von Johannes absehen, nicht so, als wäre er, wie ein von jeher im Himmel zu Hause gewesener, aus den Wolken auf die Erde herniedergekommen: sondern nach Matth. 26, 64. (vergl. 24, 25.) so, dafs er, der Erdgeborene, nach Vollendung seiner irdischen Laufbahn in den Himmel aufgenommen werden, und von da zur Eröffnung seines Reiches wiederkehren werde; wodurch also die Vorstellung des Kommens in den Wolken eine Wendung bekam, bei welcher sie nicht nothwendig eine Präexistenz in sich schlofs. Sonst findet sich in den Proverbien, dem Sirach und dem Buche der Weisheit die Idee einer personificirten und endlich selbst hypostasirten Weisheit Gottes; ebenso in den Psalmen und Propheten starke Personificationen des göttlichen Wortes [6]); besonders wichtig aber ist, dafs in Folge der Scheue des späteren Judenthums vor Anthropomorphismus in der Vorstellung vom göttlichen Wesen es gewöhnlich wurde, sein Sprechen,

6) S. die Nachweisung und Auslegung der Stellen bei Lücke, Comm. zum Ev. Joh. 1, S. 211 ff.

Erscheinen und unmittelbares Einwirken dem Wort (מימרא) oder der Wohnung (שכינתא) Jehova's zuzuschreiben, wie sich diefs schon in dem uralten Targum des Onkelos findet [7]. Diese Vorstellungen, Anfangs blofse Umschreibungen des Namens Gottes, bekamen bald den schwankenden Werth einer eigenen Hypostase, eines von ihm verschiedenen und doch mit ihm einigen Wesens. Da die meisten Offenbarungen und Einwirkungen Gottes, als deren Organ dieses personificirte Gotteswort angesehen wurde, zu Gunsten des israelitischen Volkes geschehen waren: so war es natürlich, diejenige von Gott noch zu veranstaltende Erscheinung, von welcher das meiste Heil für Israel erwartet wurde, die Erscheinung des Messias, in besondre Beziehung mit dem Wort oder der *Schechina* zu setzen; woraus sich einerseits die Vorstellung, dafs mit dem Messias die *Schechina* erscheinen werde [8], andrerseits das sich ergab, dafs, was der *Schechina* zuzuschreiben war, auch vom Messias ausgesagt wurde; eine Darstellungsweise, welche nicht blofs bei den Rabbinen, sondern auch bei dem Apostel Paulus sich findet. Hienach war der Messias schon in der Wüste der unsichtbare Begleiter und Wohlthäter des Volks Gottes (1. Kor. 10, 4. 9.) [9]; er war bereits bei den ersten Eltern im Paradiese [10]; schon bei der Weltschöpfung war er als Organ derselben thätig (Kol. 1, 16.); selbst vor derselben existirte er [11], und war

7) Bertholdt, Christologia Judaeor. §§. 23—25. Vgl. Lücke, a. a. O. S. 244. Anm.

8) Schöttgen, 2, S. 6 f.

9) Targ. Jes. 16, 1: *Iste (Messias) in deserto fuit rupes ecclesiae Zionis* (bei Bertholdt, a. a. O. S. 145.).

10) Sohar chadasch f. 82, 4, bei Schöttgen, 2, S. 440.

11) Nezach Israël c. 35 f. 48, 1. (bei Schmidt, Bibl. für Kritik u. Exegese, 1, S. 38): משרן מפני תוהו. Sohar Levit. f. 14, 56, (bei Schöttgen, 2, S. 436): *Septem (lumina condita sunt, antequam mundus conderetur), nimirum . . . . . et lumen*

vor seiner Menschwerdung in Jesus in herrlichem Zustande bei Gott (Phil. 2, 6.).

Da auf diese Weise in der höheren jüdischen Theologie unmittelbar nach Jesu Zeit die Idee von einer Präexistenz des Messias gegeben war: so liegt die Vermuthung nahe, dafs dieselbe auch schon in der Zeit, in welcher Jesus sich bildete, vorhanden gewesen, und dafs er somit, wenn er sich einmal als Messias fafste, diesen, an die Eigenthümlichkeit seines religiösen Bewufstseins anklingenden, Zug der Messiasvorstellung auf sich habe übertragen können. Dabei ist es jedoch bemerkenswerth und bedenklich, dafs nur der mit alexandrinischer Logologie vertraute Verfasser des vierten Evangeliums Jesu die Behauptung einer Präexistenz in den Mund legt: und es wird von dieser Seite immer der Zweifel offen bleiben, ob dieselbe der eigenen Ansicht Jesu von sich, oder nur der Reflexion des vierten Evangelisten über ihn angehöre.

§. 63.

Wie bald sich Jesus als Messias dargestellt, und als solcher Anerkennung gefunden habe?

Die vorangestellte Frage beantworten sämmtliche Evangelisten zunächst einstimmig dahin, dafs er von seiner Taufe an jene Rolle übernommen habe [1]). Alle lassen bei der Taufe Jesu Dinge sich ereignen, die ihn selbst, sofern er es nicht schon vorher war, und alle, welche entweder Zeugen davon waren, oder den Erzählungen darüber Glar-

---

Messiae. Die hier als real dargestellte Präexistenz des Messias findet sich mehr nur ideal gefasst in Bereschith rabba, sect. 1. f. 3, 3, u. Pirke Elieser 3. (Schöttgen, ebendas. und de Wette, bibl. Dogm., §. 200, not. g.).

1) Auch diess ist einer der Ausdrücke, an welchen man hat Anstoss nehmen wollen; z. B. Kern, Hauptthatsachen, S. 72. 91.

ben schenkten, von seiner Messianität überzeugen mufsten; und wie hierauf nach Johannes die ersten Jünger ihn gleich bei'm ersten Zusammentreffen in dieser Würde anerkennen (1, 42 ff.): so hat er nach Matthäus (7, 21 ff.) gleich zu Anfang seiner Lehrthätigkeit in der Bergrede sich als Weltrichter, mithin als Messias, dargestellt.

Bei näherer Betrachtung jedoch thut sich in dieser Hinsicht zwischen der synoptischen und der johanneischen Darstellung eine merkliche Abweichung hervor. Während nämlich bei Johannes Jesus seinem Bekenntnifs, seine Anhänger ihrer Ueberzeugung, dafs er der Messias sei, durchweg getreu bleiben: so sind bei den Synoptikern gleichsam Rückfälle zu bemerken, indem theils auf Seiten der Jünger und des Volks die in früheren Fällen ausgesprochene Ueberzeugung von Jesu Messianität im Verlaufe der Erzählung zuweilen wieder verschwindet, um einer weit niedrigeren Ansicht von ihm Platz zu machen, theils auch Jesus selbst mit der früher unumwunden gegebenen Erklärung in späteren Fällen mehr zurückhält. Diefs ist zwar besonders auffallend, wenn man die synoptische Darstellung gegen die johanneische hält; aber auch jene für sich betrachtet, ist das Ergebnifs ein ähnliches.

Was für's Erste das Volk betrifft, so ist freilich an diesem ein solches Schwanken weder unwahrscheinlich, noch blofs den drei ersten Evangelisten eigenthümlich, sondern auch in der johanneischen Darstellung findet es sich. Nicht allein bei jenen ist es der Fall, dafs, nachdem wegen der Stillung des Sturms die Leute im Schiffe vor Jesu als dem υἱὸς θεοῦ niedergefallen waren (Matth. 14, 33.), und Besessene ihn als Sohn Gottes (Matth. 8; 29. parall.), Blinde aber als Sohn Davids (Matth. 8, 27. parall.) angerufen hatten, — dafs nachher doch noch die Erkundigung nach der Leute Meinung von ihm kein anderes Ergebnifs lieferte, als dafs ihn die Einen für den (wiedererstandenen) Täufer, die Andern für Elias, noch Andere für Je-

remias oder sonst einen Propheten, Alle aber bloſs für einen Vorläufer des Messias hielten; nicht bloſs bei den Synoptikern findet sich dieses Schwanken von Seiten des Volks: sondern auch im vierten Evangelium ist nach dem Versuche der wunderbar Gespeisten, Jesum zum messianischen König zu machen (Joh. 6, 15.), die Volksstimme noch nicht einig, ob er der Messias oder der ihm vorangehende Prophet sei (Joh. 7, 40.): natürlich, da unter dem Volke theils die einen den andern in Bezug auf die Ansicht von Jesu vorausgeeilt sein, theils auch dieselben Individuen nach den Augenblicken der Begeisterung, in welchen sie in ihm den Messias gesehen hatten, wieder zu einer geringeren Ansicht von ihm zurücksinken konnten.

Schwieriger ist die Abweichung, welche die Jünger betrifft. Während bei Johannes Andreas schon nach seiner ersten Zusammenkunft mit Jesu seinem Bruder sagt: *εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν* (1, 42.); ebenso Philippus ihn dem Nathanaël als den von Moses und den Propheten Geweissagten bezeichnet (V. 46.); sofort Nathanaël selbst ihn als den *υἱὸς τοῦ θεοῦ* und *βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ* begrüſst (V. 50.); das spätere Bekenntniſs des Petrus aber (6, 69.) nur wiederholte Versicherung des längst Anerkannten nach einem glücklich überwundenen Anstoſse ist: scheint bei den ersten Evangelisten erst nach langem Zusammensein mit ihm und kurz vor seinem Leiden dem den Uebrigen voraneilenden Petrus die Einsicht aufzugehen, daſs Jesus der *Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος*, sei (Matth. 16, 16. parall.). Konnte dieses Bekenntniſs, muſs man hier fragen, auf Jesum so starken Eindruck machen, daſs er nach Matthäus (V. 17.) den Petrus um desselben willen selig pries, und seine Einsicht als eine ihm zu Theil gewordene göttliche Offenbarung darstellte, nach allen dreien aber (16, 20. 8, 30. 9, 21.) den Jüngern, wie erschrocken, die weitere Ausbreitung der von Petrus ausgesprochenen Ueberzeugung verbot: wenn diese eine im Kreise seiner Jünger

längst gehegte Ansicht, und nicht vielmehr ein neues, dem Petrus jetzt eben aufgegangenes, und dadurch erst den Uebrigen zum Bewufstsein gebrachtes Licht war[2])?

Auch in den eigenen Erklärungen Jesu über seine Messianität findet sich eine ähnliche Abweichung. Nach Johannes genehmigt er nicht blofs gleich Anfangs die Huldigung, welche ihm Nathanaël als dem Sohne Gottes und Könige Israels darbringt, als den richtigen, obwohl noch nicht auf dem wahren Grunde ruhenden, Glauben (πιςεύεις, 1, 51.): sondern auch den Samaritern gibt er sich nach seinem ersten Festbesuche (4, 26. 39 ff.), und den Juden auf dem zweiten (5, 46.), als den von Moses geweissagten Messias zu erkennen. Auch bei den Synoptikern gibt er sich, wie schon bemerkt, bereits in der Bergrede die Stellung des Weltrichters, mithin des Messias, nimmt die gleichfalls erwähnten messianischen Anreden an, und spricht in der Instructionsrede (Matth. 10, 23.) von seiner messianischen Wiederkunft: aber die bezeichnete Stellung, die er sich zu dem Bekenntnifs des Petrus gibt, scheint, mit diesen Vorgängen unvereinbar, vielmehr vorauszusetzen, dafs er sich bis dahin auch seinen Jüngern gegenüber noch nicht ausdrücklich für den Messias erklärt hatte.

Es hat daher die neueste Kritik des ersten Evangeliums alle diejenigen von demselben berichteten Reden und Thaten, durch welche sich Jesus unumwunden für den Messias gab, oder in deren Folge er die laute Anerkennung, dafs er der Messias sei, frei gewähren liefs, wenn sie vor der eigenen Erklärung Jesu (Joh. 5.) oder vor dem apostolischen Bekenntnifs (Matth. 16.) erzählt werden, für Verstöfse des Verfassers entweder gegen die Chronologie, oder gegen die buchstäbliche Treue erklärt, und in dem öffentlichen Leben Jesu zwei Abschnitte unterschieden, in deren erstem er sich noch nicht als

2) Vergl. de Wette z. d. St.

Messias dargestellt, sondern nur das johanneische: μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Matth 4, 17. vgl. 3, 2.), fortgesetzt habe [3]); wobei nur das einseitig war, dafs die Kritiker jene Anklage auf Verwirrung der messianischen Oekonomie im Leben Jesu blofs gegen das erste, oder überhaupt nur gegen die synoptischen Evangelien, und nicht in noch stärkerem Grade gegen das johanneische erhoben, welchem doch selbst der einzige Fingerzeig auf einen solchen Wendepunkt in der Stellung Jesu, Matth. 16, 13 ff. parall., fehlt.

Diese Ansicht als die richtige vorausgesetzt, mufs sogleich weiter gefragt werden: unterliefs Jesus von Anfang an, sich als den Messias darzustellen, weil er auch für sich selbst erst später zu der Ueberzeugung von seiner Messianität gelangte; oder hatte er diese für sich zwar schon von seinem öffentlichen Auftritt an, verbarg sie aber aus gewissen Rücksichten? Um hierüber zu entscheiden, mufs ein bereits erwähnter Punkt noch genauer erwogen werden. Bei den Wunderheilungen Jesu ist es in den ersten Evangelien, doch so, dafs auch im vierten sich Aehnliches findet, fast stehende Formel, dafs Jesus durch ein ὅρα μηδενὶ εἴπῃς oder etwas Aehnliches dem Geretteten die Ausbreitung der Sache verbietet: wie dem Aussätzigen, Matth. 8, 4. parall.; den Blinden, Matth. 9, 30.; einer Anzahl von Geheilten, Matth. 12, 16.; den Eltern des wiederbelebten Mädchens, Marc. 5, 43.; namentlich aber legte er den Dämonischen Schweigen auf, Marc. 1, 34. 3, 12., und Joh. 5, 13. heifst es nach der Heilung des 38jährigen Kranken: ὁ Ἰ. ἐξένευσεν, ὄχλου ὄντος ἐν τῷ τόπῳ. Ebenso verbot er den Dreien, welche mit ihm auf dem Verklärungsberge gewesen waren, die Bekanntmachung dieser Scene (Matth. 17, 9.), und nach dem Bekenntnifs

3) Fritzsche, Comm. in Matth., S. 213. 536; Schneckenburger, über den Ursprung u. s. w., S. 28 f.

Petri den Jüngern die Verbreitung der in demselben enthaltenen Ansicht von ihm (Matth. 16, 20. parall.) [4]). Nur bei dem oder den Besessenen im Gadarenerlande macht Jesus eine Ausnahme, indem er diesem aufträgt, die ihm wiederfahrene göttliche Wohlthat den Seinigen zu verkündigen (Marc. 5, 19. Luc. 8, 39.). Hier scheint allerdings eine Rücksicht, sei es auf den Gemüthszustand des Geheilten, oder auf das Bedürfniſs jener von der Wirksamkeit Jesu noch wenig berührten überseeischen Gegenden stattgefunden zu haben [5]). Daſs er aber in der überwiegenden Mehrheit der Fälle die Ausbreitung solcher Thatsachen verbot, davon ist der Grund zunächst kein anderer, als der Wunsch, den Glauben, daſs er der Messias sei, sich nicht zu sehr verbreiten zu lassen. Wenn es nämlich Marc. 1, 34 heiſst, Jesus habe die Dämonen, welche er austrieb, nicht reden lassen, ὅτι ἤδεισαν αὐτόν, und wenn er nach Marc. 3, 12. den Dämonen, und nach Matth. 12, 16. den geheilten Kranken einschärft: ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν: so sollten offenbar jene ihn nicht als denjenigen bekannt machen, als welchen sie ihn vermöge ihres tieferen dämonischen Blickes, diese nicht als denjenigen, als welchen sie ihn aus der ihnen zu Theil gewordenen wundervollen Heilung kannten, nämlich als

4) Freilich indem die Evangelisten dergleichen Verbote Jesu bisweilen ganz am unrechten Orte in den Mund legen, wie z. B. Matth. 8, 4. nach einer im Gedränge des Volks vollbrachten Heilung es nichts nützen konnte, dem Geheilten die Ausbreitung der Sache zu verbieten: so mag es sein, dass in der evangelischen Tradition, welche durch das Geheimnissvolle, das in jenem von Jesu gespielten Incognito lag, sich angezogen fand, die derartigen Fälle unhistorisch vervielfältigt worden sind. Vergl. Fritzsche, S. 309; Schleiermacher, über den Lukas, S. 74.

5) Olshausen, bibl. Comm., 1, S. 302. vgl. 261 f.; de Wette, exeg. Handb., 1, 2, S. 53.

den Messias; wie nach Matth. 16, 20. die Jünger Niemanden sagen sollten, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός. Warum Jesus diefs nicht wollte, davon scheint Matthäus (12, 19.) seine Bescheidenheit als Grund anzugeben, indem er im Zusammenhang eines solchen Verbots das jesaianische Orakel vom geräuschlos wirkenden Knecht Gottes (Jes. 42, 1 f.) auf Jesum anwendet; allein dieser Grund reicht für eine so durchgreifende Mafsregel nicht aus [6]). Dagegen liegt der wahre Grund jenes Verbotes ohne Zweifel Joh. 6, 15. zu Tage. Wie hier das Volk, welches aus der wunderbaren Speisung geschlossen hatte, dafs er der (5. Mos. 18, 15.) verheifsene Prophet, d. h. der Messias, sei, ihn sofort gewaltsam zum König zu machen gedachte: so hatte er von der Verbreitung jeder That oder Rede, die ihn als den erwarteten Messias zu beurkunden schien, eine Aufregung der fleischlichen Messiashoffnungen seiner Zeitgenossen zu befürchten, deren Umbildung in's Geistigere die Aufgabe seines Lebens war [7]). Besonders bemerkenswerth ist es hiebei, dafs Jesus sowohl die Bekanntmachung der Verklärungsscene bis auf die Zeit nach seiner Auferstehung verbietet, als auch an das Verbot der Verbreitung des Bekenntnisses Petri, dafs er der Messias sei, sogleich die Verkündigung seines bevorstehenden Leidens und Sterbens knüpft. Sein Tod nämlich war das einzige Mittel, durch welches er die Messiasidee seiner Volksgenossen von ihren irdischen Bestandtheilen zu befreien hoffte. Ehe diese Katastrophe eingetreten war, mufste jedes entschiedene messianische Auftreten falsche Hoffnungen erwecken:

---

6) Daher schlug er in sein Gegentheil um im Sinne des Fragmentisten, welcher jenem Verbote durchaus die Absicht unterlegt, die Leute nur desto begieriger zu machen. Vom Zweck Jesu und seiner Jünger, S. 141 f.

7) Vgl. Fritzsche, a. a. O., S. 352; Tholuck, Comm. z. Joh., S. 133.

daher, und nicht etwa aus eigener Unentschiedenheit, jene Verbote Jesu, seine Messianität noch bei seinen Lebzeiten unter dem Volke auszubreiten; daher die Vermeidung des Ausdrucks Χριστὸς zur Bezeichnung seiner Person; daher selbst seinen Jüngern gegenüber eine Zurückhaltung, welche die endliche Frage, wofür sie ihn denn hielten, und die Freude darüber, dafs sie ihn, mehr aus Andeutungen und Thaten, als aus förmlichen Erklärungen, als Messias erkannt und festgehalten hatten [8]).

§. 64.

Der messianische Plan Jesu. Schein einer politischen Seite.

Wie der Täufer auf einen Künftigen, so wies Jesus auf sich selbst als denjenigen hin, welcher die βασιλεία τῶν οὐρανῶν zu stiften gekommen sei. Die Idee des messianischen Reiches gehörte dem israelitischen Volke an; es fragt sich: hat Jesus sie nur so, wie er sie unter diesem vorfand, aufgenommen, oder auch selbständig Modificationen an derselben angebracht? eine Frage, die eigentlich in demjenigen schon beantwortet ist, was bisher über die persönliche Stellung Jesu bemerkt wurde.

Da die Messiasidee unter den Juden aus politisch-religiösem Boden erwachsen, ihre weitere Ausbildung vorzüglich durch das politische Unglück der Zeiten befördert worden war, und auch zu Jesu Zeit, nach dem eigenen Zeugnifs der Evangelien, erwartet wurde, dafs der Messias den Herrscherstuhl seines Ahnherrn David besteigen, das jüdische Volk vom Drucke der Römer befreien, und ein Reich ohne Ende stiften werde (Luc. 1, 32 f. 68 ff. A. G. 1, 6): so mufste die erste Frage diese sein, ob Jesus auch dieses politische Grundelement in seinen messianischen Plan aufgenommen habe?

---

8) Vergl. Kern, Hauptthatsachen, S. 86; Ammon, Fortbildung, 1, S. 235 ff.

Dafs Jesus zum weltlichen Herrscher sich habe aufwerfen wollen, ist von jeher von Gegnern des Christenthums behauptet, von keinem aber so scharf an der Hand der Exegese durchzuführen versucht worden, als von dem Wolfenbüttler Fragmentisten [1]), welcher ihm übrigens hiebei das Streben nach sittlicher Besserung seiner Nation keineswegs absprach. Das Erste, was dem Fragmentisten zufolge für einen politischen Plan Jesu zu sprechen scheint, ist, dafs er immer nur schlechtweg das sich nahende Messiasreich ankündigte, und die Bedingungen des Eintritts in dasselbe vorlegte, ohne sich näher darüber zu erklären, was es sei und worin es bestehe [2]), mithin den Begriff desselben als einen allbekannten voraussetzte. Nun war aber der damals herrschende Begriff von demselben überwiegend politisch gefärbt: folglich konnten, dem Fragmentisten zufolge, die Juden, wenn Jesus ohne nähere Erklärung vom Messiasreiche sprach, nur an eine weltliche Herrschaft denken; und da Jesus keine andre Auffassung seiner Worte voraussetzen konnte: so mufs er eben so haben verstanden sein wollen. Dazu kommt, nach derselben Ansicht, dafs Jesus die Apostel, deren Vorstellungsweise ihm nicht verborgen sein konnte, zur Verkündigung des Messiasreichs im Lande umherschickte (Matth. 10.). Nun aber hatten diese, welche sich um die oberste Stelle in dem von Jesu zu errichtenden Reiche zankten (Matth. 18, 1. Luc. 22, 24.); von welchen zwei sich bestimmt die Sitze zur Rechten und Linken des messianischen Königs ausbaten (Marc. 10, 35 ff.); welche selbst nach dem Tod und der Auferstehung Jesu noch ein ἀποκαθιστάνειν τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραὴλ erwarteten (A. G. 1, 6.); diese hatten offenbar von Anfang bis zum Ende ihres Umgangs mit Jesu ganz die gewöhnlichen Vorstellungen vom Messias:

1) Von dem Zweck Jesu und seiner Jünger, S. 108 — 157.
2) Vgl. Fritzsche, in Matth. S. 114.

wenn also Jesus sie als Herolde seines Reiches aussandte, so scheint es in seiner Absicht gelegen zu haben, dafs sie aller Orten ihre politischen Messiasbegriffe verbreiten sollten.

Unter den eigenen Reden Jesu hat man besonders Eine hervorgehoben. Matth. 19, 28. (vergl. Luc. 22, 30.) verheifst er auf die Anfrage des Petrus, was ihnen, die um seinetwillen Alles verlassen haben, dafür werden würde? seinen Jüngern, dafs sie in der *παλιγγενεσία*, wenn des Menschen Sohn seinen herrlichen Thron bestiegen haben werde, selbst auch auf zwölf Stühlen sitzen, und die zwölf Stämme Israels richten sollen. Dafs der nächste Wortsinn dieser Verheifsung dem Zusammenhange der Messiashoffnungen damaliger Juden angehöre, dafür wird auf 1. Kor. 6, 2. hingewiesen. Und so, nach dem nächsten Wortsinne, müsse Jesus haben verstanden sein wollen; wenigstens haben die Jünger ihn so verstanden: wenn doch selbst nach Jesu Auferstehung noch ähnliche Gedanken in ihnen wohnten; und da Jesus ihre Geneigtheit zu weltlichen Messiashoffnungen aus mehreren Proben kannte: so würde er sich schwerlich jenes Versprechen erlaubt haben, wenn er nicht beabsichtigte, diese Erwartungen in ihnen zu nähren. Dafs er diefs, ohne sie selbst zu theilen, aus blofser Accommodation an die Jünger, um ihren Muth zu befeuern, gethan habe, diese Voraussetzung lasse ihn unredlich handeln, und diefs im gegebenen Falle noch besonders unnöthig, da auf die Frage des Petrus jede andere lobende Anerkennung des Strebens der Jünger genügt haben würde: es bleibe somit nur die Annahme übrig, dafs Jesus die jüdischen Erwartungen, welche er hier vortrage, selbst auch getheilt habe.

Unter den Handlungen Jesu beruft man sich für die Behauptung eines politischen Planes besonders auf seinen letzten Einzug in Jerusalem (Matth. 21, 1 ff.). Hier deutet nach dem Fragmentisten Alles auf eine politische Absicht hin. Der Zeitpunkt, den er wählt: nach hinreichend

langer Vorbereitung des Volks in den Provinzen, das von diesem zahlreich besuchte Osterfest; das Thier, das er besteigt, durch welches er sich mit Bezug auf Zacharias als den für Jerusalem bestimmten König ankündigen wollte; die Billigung, die er ausspricht, als das Volk ihn mit königlichem Gruſs empfängt; das gewaltsame Verfahren, welches er sich sofort im Tempel erlaubt; die scharfe Rede endlich gegen den hohen Rath (Matth. 23.), an deren Schluſs er sich die Anerkennung als messianischer König durch die Drohung, sich dem Volke sonst gar nicht mehr zu zeigen, erzwingen will.

§. 65.

Data für einen rein geistigen Messiasplan Jesu.

Nirgends findet sich jedoch in unsern evangelischen Darstellungen eine Spur, daſs Jesus politisch Partei zu machen gesucht hätte. Vielmehr hat er sich der Aufregung des Volks, das ihn zum König machen wollte, entzogen (Joh. 6, 15.); hat erklärt, daſs das Messiasreich nicht μετὰ παρατηρήσεως komme, sondern unbemerkt bereits unter seinen Zeitgenossen erschienen sei (Luc. 17, 20 f.); Vereinigung des Gehorsams gegen Gott und gegen die, wenn auch heidnische, Obrigkeit ist sein Grundsatz (Matth. 22, 21.); nach dem festlichen Einzug in die Hauptstadt weicht er der Menge aus, statt ihre Aufregung zu seinen Gunsten zu benützen; endlich, was er vor seinem Richter behauptet, daſs sein Reich οὐκ ἐντεῦθεν, οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου sei, und wofür er sich darauf beruft, daſs seine Diener sich seiner Ablieferung an die jüdische Obrigkeit nicht gewaltsam widersetzt haben (Joh. 16, 36): dieſs hat darin das Zeugniſs seiner Wahrheit, daſs Pilatus zur Verurtheilung Jesu von den Juden fast genöthigt werden muſs; während doch, wenn auch nur ein Schein von politischem Streben gegen Jesum gewesen wäre, der Römer

der erste gewesen sein würde, der ihn unschädlich zu machen gesucht hätte [1]).

Die Ausgleichung scheinbar so entgegengesetzter Anzeichen hat man neuerlich so versucht, dafs man eine frühere und eine spätere Gestaltung des Planes Jesu unterschied [2]). Obgleich, hat man gesagt, sittliche Besserung und religiöse Erhebung seines Volkes von jeher sein Hauptzweck gewesen sei: so habe er doch zu Anfang seines öffentlichen Wirkens die Hoffnung gehegt, vermittelst dieser innern Wiedergeburt auch die äufsere Herrlichkeit der Theokratie zu erneuern, wenn er von seiner Nation als Messias anerkannt, und dadurch zugleich als die höchste Staatsgewalt eingesetzt würde; erst als diese Hoffnung fehlgeschlagen, habe er hierin die göttliche Verwerfung jeder politischen Beziehung seines Planes erkannt, und dadurch diesen zur reinen Geistigkeit verklärt. Eine solche Veränderung im Plane Jesu soll namentlich daraus hervorgehen, dafs über sein erstes Auftreten ebensoviel Heiterkeit, als über die spätere Zeit seines Wirkens Wehmuth ausgegossen sei; dafs an die Stelle des angenehmen Jahrs des Herrn, das er Anfangs verkündete, hernach das Wehe habe treten müssen, und dafs er selbst über Jerusalem gesagt habe, er habe es zu retten gedacht, nun aber werde es, auch politisch, untergehen.

Allein eine solche Unterscheidung zweier Perioden, in deren einer der Plan Jesu eine andere Farbe gehabt

---

1) Vergl. Neander, L. J. Chr., S. 626 ff.

2) Paulus, Leben Jesu, 1, b, S. 85. 94. 106 ff.; Venturini, 2, S. 310 f. Hase, Leben Jesu, erste Auflage, §§. 68. 84. In der zweiten Auflage, §§. 49. 50. (vgl. seine theol. Streitschriften, 1, S. 61 ff.) hat Hase diese Ansicht in der Art zurückgenommen, dass nun Jesus das Politische der Messiasidee schon vor seinem öffentlichen Auftritt überwunden gehabt haben soll.

hätte, als in der andern, findet sich bei den Evangelisten nicht. Denn der ἐνιαυτὸς Κυρίου δεκτὸς, mit dessen Verkündigung er zuerst auftrat (Luc. 4, 19. — wenn anders die chronologische Stellung richtig wäre; s. o.), heifst so, nicht wegen der Freudigkeit des Verkündigenden oder derer, welche die Verkündigung aufnahmen: sondern wegen des Inhalts der Verkündigung, welcher, wie immer aufgenommen, ein freudiger, ein εὐαγγέλιον, blieb. Ueberdiefs aber findet sich in dem früheren, angeblich von heiterer Aussicht belebten, Abschnitte des Lebens Jesu bereits eine Hindeutung auf seine Hinwegnahme (Matth. 9, 15.); wogegen, mifslicherweise, gerade die zwei Stellen, auf welche man sich für die frühere politische Farbe des Planes Jesu noch mit dem meisten Scheine berufen kann, die Verheifsung des Sitzens auf Thronen und der Einzug in Jerusalem, in die letzte Zeit des Lebens Jesu fallen. Nun sagt man zwar in Betreff des Einzugs, der sich nicht aus seiner Stelle rücken läfst, Jesus hätte ihn nicht in dieser Weise veranstalten können, wenn er nicht wenigstens früher theokratisch-politische Absichten gehabt hätte: allein mit aufgegebenen Hoffnungen im Angesichte der letzten Entscheidung noch einmal zu spielen, ist eine Schwachheit, die Jesu am wenigsten ähnlich sieht. Die Rede von den Thronen soll von Matthäus irrig in die spätere Zeit des Lebens Jesu hineingebracht sein: eine an sich wohl mögliche Voraussetzung, zu der man aber doch nur dann seine Zuflucht nehmen darf, wenn sich auf keine andere Weise helfen läfst.

Es fragt sich demnach, ob sich denn wirklich in Betreff des Planes Jesu zwei entgegengesetzte Reihen von Merkmalen gegenüberstehen, deren eine auf einen politisch-gefärbten, die andere auf einen rein geistigen Plan hinführe? ob nicht an dieser oder jener Seite ihr Gegensatz gegen die andere ein blofser Schein sei?

Hier nun läfst sich an der einen Seite, an den Stel-

len, in welchen sich der messianische Plan Jesu als ein rein geistiger zu erkennen gibt, auf keine Weise rütteln; indem vielmehr gesagt werden muſs: weder der Charakter, noch das Verfahren, noch das Schicksal, noch der Erfolg Jesu lieſsen sich begreifen, wenn sein Plan eine politische Farbe gehabt hätte.

Anders dagegen verhält es sich mit der andern Seite. Er habe, wird gesagt, über seine Fassung des Begriffs vom Messiasreiche sich nicht erklärt, und daher seine Zuhörer den gewöhnlichen, jüdischen, bei ihm voraussetzen müssen. Muſsten, ja konnten sie dieſs auch nur, nachdem Jesus in der Bergrede als seine Aufgabe die Vergeistigung des Gesetzes, die Erhöhung der sittlichen Anforderungen an den Menschen und die Veredlung seines inneren und äuſseren Lebens ausgesprochen; nachdem er in seinen Gleichniſsreden das Messiasreich niemals im jüdischen Sinne, sondern immer nur als ein sittlich-religiöses Gemeinwesen geschildert hatte: und weist nicht das Irrewerden seiner Landsleute an seiner Messianität deutlich darauf hin, daſs sie in seinem Begriffe vom Messiasreiche den ihrigen nicht wiedererkannten? — Aber er schickte seine Jünger zur Verkündigung der Nähe des Himmelreiches aus, von welchen er doch wissen muſste, daſs sie von demselben sehr sinnliche Begriffe hatten. Allein die ausgesendeten Jünger sollten nur vorbereitend die Nähe des Messiasreiches verkündigen; die nähere Bestimmung dieses Begriffs, und namentlich die Läuterung desselben von seinen politischen Merkmalen, blieb der nachfolgenden Belehrung durch Jesum selbst (vgl. Luc. 10, 1.), und wohl auch dem Eindruck seines bevorstehenden Todes überlassen. — Was die Rede von den Thronen betrifft, so ist sie bei Lukas mit der Verheiſsung verbunden, daſs die getreuen Jünger Jesu mit ihm in seinem Reiche essen und trinken sollen; eine Rede, die, unter Vergleichung von Luc. 20, 35 f., nothwendig bildlich zu nehmen

ist; denn von wirklichem Nahrungnehmen in der παλιγγενεσία konnte Jesus ebenso wenig reden wollen, als von freien und sich freien lassen nach der ἀνάςασις. Ebensowenig aber kann selbst das bei Matthäus mit jener Verheissung verbundene Versprechen, verlassene Häuser, Aecker, Väter, Mütter, Weiber u. s. f. hundertfältig zurückzubekommen, wörtlich verstanden sein: folglich auch das Sitzen auf Thronen nicht; sondern es ist nur ein Bild dafür, dass der jetzigen Thätigkeit für das Gottesreich das Mass des künftigen Antheils an der Ehre und Seligkeit desselben entsprechen werde. — Noch weniger beweist der Einzug in Jerusalem: nach so deutlichen Erklärungen konnte Jesus als hinlänglich bekannt voraussetzen, in welchem Sinne er das Thier des friedlichen Königs bestieg und die Huldigung des Volks entgegennahm; die Rügen sofort gegen Pharisäer und Schriftgelehrte, sowie die Tempelreinigung, deuteten vielmehr auf einen Religions- und Sittenreformator als auf einen Herrscher hin. — Endlich die Klage, dass er Jerusalem habe retten wollen, das nun, weil es ihn verschmäht habe, untergehen werde: diese würde höchstens darauf hinzeigen, dass Jesus früher gehofft hätte, die von ihm herbeizuführende Wiedergeburt seines Volkes werde dasselbe mittelbar auch vom politischen Untergang retten, nicht aber, dass er im Sinne gehabt hätte, unmittelbar auch für seine politische Erneuerung thätig zu sein [3]).

§. 66.

Das Verhältniss Jesu zum mosaischen Gesetz.

In der von Jesu gestifteten Kirche hat die mosaische Religionsverfassung thatsächlich ihren Untergang gefun-

---

3) Vergl. hiezu de Wette, exeget. Handbuch, 1, 1, S. 163 f. 3, S. 219; Hern, Hauptthatsachen, S. 91 ff.; Neander, L. J. Chr., S. 102 ff.

den; es fragt sich, ob auch in der Absicht des Stifters die Abschaffung des Mosaismus gelegen habe?

Hier fehlt es keineswegs an Aussprüchen und Handlungen Jesu, welche unverkennbar dahin zu deuten scheinen [1]. Wo immer er die Bedingungen der Theilnahme an der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* auseinandersetzt, wie in der Bergrede, da hebt er nicht die Beobachtung der einzelnen mosaischen Vorschriften, sondern den innern Geist der Religiosität und Sittlichkeit hervor; dem Fasten, Beten, Almosengeben, schreibt er bloſs in Verbindung mit entsprechender Richtung des Gemüths einen Werth zu (Matth. 6, 1—18.); in dem Ausspruch, nicht was zum Mund eingehe, sondern was aus demselben hervorgehe, verunreinige den Menschen (Matth. 15, 11.), liegt die Nichtigkeit der mosaischen Speiseverbote eingeschlossen; die beiden Hauptbestandtheile des mosaischen Cultus, den Opferdienst und die Fest- und Sabbatfeier, empfiehlt er nicht nur nirgends ausdrücklich, sondern stellt sogar den erstern merklich zurück, indem er einen *γραμματεὺς*, der von herzlicher Gottes- und Nächstenliebe erklärt hatte, sie sei *πλεῖον πάντων τῶν ὁλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν*, lobend für einen solchen erklärte, welcher *οὐ μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* sei (Marc. 12, 33 f.) [2]; wie er denn selbst das *ἔλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν* aus Hos. 6, 6. (vgl. 1. Sam. 15, 22.) bei jeder Gelegenheit im Munde führte (Matth. 9, 13. 12, 7.); gegen die damals übliche Sabbatfeier aber hat Jesus mehr als einmal sowohl thätlich verstoſsen, als ausdrücklich sich erklärt (Matth. 12, 1—13. Marc. 2, 23—28. 3, 1—5. Luc. 6, 1—10. 13, 10 ff. 14, 1 ff. Joh. 5, 5 ff. 7, 22 f. 9, 1 ff.), und sich, als dem *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, die Macht über den Sabbat zugeschrieben; wie auch die Ju-

1) Vergl. Reinhard, Plan Jesu, S. 14 ff.

2) Eine Uebertreibung des Ebionitenevangeliums s. bei Epiphanius, haer. 30, 16.

den vom Messias eine Revision des mosaischen Gesetzes erwartet zu haben scheinen [3]). Einen ähnlichen Sinn kann man in dem Ausspruche finden, welchen das vierte Evangelium (2, 19.) Jesu selbst zuschreibt; das erste (26, 61.) und zweite (14, 58.) ihm durch falsche Zeugen zugeschrieben werden lassen (der Verfasser der A. G. 6, 14. hat etwas Aehnliches als Klagartikel gegen Stephanus): *δύναμαι καταλῦσαι* (Joh.: *λύσατε*) *τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ* (Marc.: *τὸν χειροποίητον*), *καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομῆσαι αὐτόν* (Marc.: *ἄλλον, ἀχειροποίητον, οἰκοδομήσω*); besonders wenn man als authentische Erklärung hievon das gelten läfst, was die A. G. (a. a. O.) statt der zweiten Hälfte dieses Ausspruchs hat: *καὶ ἀλλάξει* (nämlich Jesus, nach der angeblichen Behauptung des Stephanus) *τὰ ἔθη, ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς*. Ueberhaupt kann man sagen: wer einmal, wie Jesus, den alleinigen Werth des Innern gegenüber vom Aeufsern, der Gesammtheit der Gesinnung im Vergleich mit der von derselben losgerissenen einzelnen Handlung, in der Art erkannt hat, dafs er die Gottes- und Nächstenliebe für das Wesentliche des Gesetzes erklärt (Matth. 22, 36 ff.), dem kann nicht verborgen bleiben, dafs ebendamit dasjenige im Gesetze, was auf diese beiden Punkte sich nicht bezieht, als Unwesentliches bestimmt ist. Ganz entschieden aber scheint die Aussicht Jesu auf Abschaffung des mosaischen Cultus in den Aussprüchen enthalten zu sein, dafs der Mittelpunkt desselben, der Tempel in Jerusalem, zerstört (Matth. 24, 2. parall.), und die Gottesverehrung künftig an keinen Ort mehr gebunden, eine rein geistige sein werde (Joh. 4, 21 ff.).

Indefs alles diefs ist doch nur die eine Seite der Stellung, welche Jesus sich zum mosaischen Gesetze gab; indem sich ebenso Data finden, welche zu beweisen scheinen, dafs er an einen Umsturz der alten Religionsverfas-

3) Beatholdt, Christolog. Jud., §. 31.

sung seines Volks nicht gedacht habe: eine Seite, welche früher, aus leicht denkbaren Gründen, vorzugsweise von Gegnern des Christenthums in seiner kirchlichen Form ausgeführt [4]), und erst neuerlich, bei erweitertem theologischen Gesichtskreise, auch von unbefangenen kirchlichen Auslegern gehörig anerkannt worden ist [5]). Im Leben vorerst bleibt Jesus, wie auch Paulus, Gal. 4, 4., bezeugt, dem väterlichen Gesetze treu: er besucht am Sabbat die Synagoge, reist zur Festzeit nach Jerusalem, und ißt an Ostern mit seinen Jüngern das Paschalamm. Wenn er am Sabbat heilt oder seine Schüler Aehren ausraufen läßt (Matth. 12, 1 ff.); wenn er in seiner Gesellschaft keine Fasten und keine Waschungen vor Tische einführt (Matth. 9, 14. 15, 2.): so war dieß nicht gegen das mosaische Gesetz, welches nur Enthaltung von gemeiner Arbeit, מְלָאכָה, verlangte (2. Mos. 20, 8 ff. 31, 12 ff. 5. Mos. 5, 12 ff.), worunter namentlich Pflügen und Ernten (2. Mos. 34, 21.), Holzsammeln (4. Mos. 15, 32 ff.) u. dergl. begriffen war, Heilen aber und Abpflücken einiger Aehren nur von dem späteren Kleinigkeitsgeiste gerechnet wurde [6]); ebenso war das Waschen der Hände vor dem Essen nur eine höchst gezwungene rabbinische Folgerung aus 3. Mos. 15, 11. [7]); so wie, was das Fasten betrifft, im Gesetze nur Ein jährliches allgemeines (3. Mos. 16, 29 ff., 23, 27 ff.), von Privatfasten aber nichts geboten war [8]). — Von Aussprüchen Jesu findet sich in derselben Bergpredigt, in welcher er die geistige Religiosität so weit über alles Rituale setzt (neben der bloß gelegentlichen, und daher unverfänglichen

4) Auch diess am bündigsten vom Wolfenbüttler Fragmentisten, von dem Zweck u. s. f., S. 66 ff.

5) Vorzüglich von Fritzsche, in Matth. S. 214.

6) S. Winer, bibl. Realwörterb., 1te Aufl., S. 585.

7) Vgl. Paulus, exeg. Handb., 2, S. 273.

8) Winer, bibl. Realw., 2te Aufl., 1, S. 426.

Voraussetzung des vorläufigen Fortbestehens der Opfer Matth. 5, 23 f.), die Erklärung, dafs er nicht gekommen sei, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen (Matth. 5, 17.); worauf sofort dem kleinsten Buchstaben des Gesetzes ewige Dauer verheifsen, und demjenigen, der auch nur das geringste Gebot desselben als unverbindlich darstelle, mit Zurücksetzung im Himmelreich gedroht wird [9]. — Demgemäfs beobachteten auch die Apostel, selbst nach dem ersten Pfingstfeste noch, streng das jüdische Gesetz: sie gingen um die Gebetstunde in den Tempel (A. G. 3, 1.); hielten sich zu den Synagogen; hingen an den mosaischen Speiseverboten (10, 14.), und wufsten die Klagen der judaisirenden Partei über das Verfahren des Barnabas und Paulus, welche Heiden tauften, ohne ihnen die Last des mosaischen Gesetzes aufzulegen, wenigstens durch keine Berufung auf ausdrückliche Erklärungen Jesu zurückzuweisen (A. G. 15.).

Diesen scheinbaren Widerspruch in dem Benehmen und den Aeufserungen Jesu hat man von apologetischem Interesse aus in der Art lösen zu können geglaubt, dafs man nicht blofs die eigene Gesetzbeobachtung Jesu, sondern auch seine Erklärungen zu Gunsten des Gesetzes als nothwendige Accommodation an seine Volksgenossen fafste: welche ihm ihr Vertrauen sogleich entzogen haben würden, wenn er sich als Zerstörer des heilig geachteten Gesetzes angekündigt hätte [10]. Hieraus liefse sich wirklich das, dafs Jesus für seine Person das Gesetz beobachtete, so gut erklären, als das gesetzliche Leben des Apostels Paulus unter Juden nach seiner eigenen Erklärung blofse Anbequemung war (1. Kor. 9, 20. vgl. A. G. 16, 3.). Aber die starken Versicherungen über die Unvergänglich-

9) Vergl. Fritzsche, S. 214 ff.

10) Reinhard, a. a. O. S. 15 ff. Planck, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einführung, 1, S. 175 ff.

keit des Gesetzes und die Schuld dessen, der auch nur das kleinste Gebot desselben aufzulösen sich erkühne, lassen sich aus bloſser Accommodation unmöglich ableiten; denn für unentbehrlich erklären, was man doch für überflüssig hält und selbst nach und nach in Abgang zu bringen wünscht, würde neben der Unredlichkeit zugleich allzu unklug gehandelt sein.

Daher haben Andere den Unterschied des Moralischen und Ritualen geltend gemacht, und die Erklärung Jesu, das Gesetz nicht aufheben zu wollen, nur auf das erstere bezogen, welches er durch reinere Herausarbeitung aus dem bloſs Ceremoniellen zu vervollkommnen (πληρῶσαι) gestrebt habe [11]). Allein eine solche Unterscheidung liegt in der betreffenden Stelle der Bergrede nicht: vielmehr ist theils durch νόμος und προφῆται die ganze A. T. liche Religionsverfassung im weitesten Umfange bezeichnet; theils sind unter den unbedeutendsten Geboten und kleinsten Buchstaben des Gesetzes, welche gleichwohl nicht abrogirt werden sollen, nicht wohl andere, als eben Ceremonialgebote zu verstehen [12]).

Glücklicher ist die Unterscheidung zwischen wirklich mosaischen Vorschriften und den traditionellen Zusätzen zu denselben [13]). Wirklich liefen ja die Sabbatheilungen Jesu, seine Geringschätzung des pedantischen Waschens vor dem Essen u. dgl., nicht gegen Moses, sondern nur gegen spätere rabbinische Satzungen, und auch mehrere Reden Jesu führen auf diesen Unterschied. Matth. 15, 3 ff. stellt Jesus die παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων der ἐντολὴ

11) de Wette, bibl. Dogm., §. 210.

12) s. den Fragmentisten, vom Zwecke u. s. w., S. 69; Fritzsche, S. 214; de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 56; Neander, L. J. Chr., S. 124.

13) Paulus, exeget. Handb., 1, b, S. 600 f. Leben Jesu, 1, a, S. 296. 312.

τῷ θεῷ gegenüber, und Matth. 23, 23. erklärt er, wo sich beide miteinander vertragen, möge man ταῦτα ποιῆσαι, κἀκεῖνα μὴ ἀφιέναι, weſswegen er auch V. 3. das Volk ermahnt, Alles, was ihm die Schriftgelehrten und Pharisäer vorschreiben, zu thun; könne oder wolle man dagegen nur Eines oder das Andere thun, bemerkt er Matth. 15, 3 ff., so sei es gerathener, um dem göttlichen (durch Moses gegebenen) Geboté folgen zu können, παραβαίνειν τὴν παράδοσιν, als umgekehrt παραβαίνειν τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν. Ueberhaupt findet er in der Masse traditioneller Gebote ein φορτίον δυςβάςακτον (23, 4.), welches er dem hartgedrückten Volke abzunehmen, und ihm dafür sein φορτίον ἐλαφρὸν, seinen ζυγὸς χρηςὸς, aufzulegen gedenkt (11, 29 f.); weſswegen bei aller Schonung, die er gegen das Bestehende, sofern es nur nicht geradezu verderblich wirkte, auszuüben geneigt war, doch seine Meinung dahin ging, daſs alle diese ἐνπάλματα ἀνθρώπων, als eine φυτεία, ἣν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος, zu Grunde gehen würden (15, 9. 13.). Insofern dieses pharisäische Satzungswesen groſsentheils auf Aeuſserlichkeiten gerichtet war, unter welchen der edle sittliche Kern des mosaischen Gesetzes sich verlor; wie wenn man durch Geschenke an den Tempel sich von der schuldigen Unterstützung bedürftiger Eltern entbinden lieſs (15, 5.), oder über dem Verzehnten des Tills und Kümmels die Nächstenliebe vergaſs (23, 23.): so fällt freilich diese Unterscheidung mit der vorigen gewissermaſsen zusammen; indem es in den rabbinischen Satzungen eben die bloſs ceremonielle Richtung war, was Jesus verwarf, im mosaischen Gesetze aber der moralisch-religiöse Kern, um dessen willen er es hauptsächlich schätzte.

Consequenterweise hätte nun allerdings Jesus, wenn er einmal das auf Sittlichkeit und geistige Gottesverehrung sich Beziehende als das allein Wesentliche in der Religion erkannt hatte, alles bloſs Rituelle, sofern es sich

religiöse Bedeutung anmafste, dergleichen sich schon eine grofse Masse im mosaischen Gesetze selber fand, verwerfen müssen: allein man weifs auf der andern Seite, wie langsam solche Consequenzen, wenn ihnen ein geheiligtes Herkommen entgegensteht, gezogen werden. Dafs Gehorsam besser denn Opfer sei, hat angeblich schon Samuel erkannt (1. Sam. 15, 22.), und Assaph, dafs ein Opfer gefühlten Danks Gott besser gefalle, als von geschlachteten Thieren (Ps. 50.): und doch, wie lange wurden noch Opfer neben und statt des wahren Gehorsams beibehalten? Lebendiger noch als jene Alten war Jesus von dieser Ueberzeugung durchdrungen; die wahre ἐντολὴ τοῦ θεοῦ am mosaischen Gesetze war ihm eigentlich nur das τίμα τὸν πατέρα, das ἐ φονεύσεις u. s. w., vor Allem aber das ἀγαπήσεις Κύριον τὸν θεὸν καὶ τὸν πλησίον: dabei aber liefse sich immer noch denken, dafs er, einzig an diese Seite sich haltend, in eine genauere Prüfung der andern, ceremoniellen, sich gar nicht eingelassen; dafs er, in Folge seiner tiefgewurzelten Achtung vor dem heiligen Gesetzbuche seiner Nation, um jenes wesentlichen Inhaltes willen auch den unwesentlichen geehrt hätte; was er um so eher konnte, da im Verhältnifs zu dem in's Unsinnige übertriebenen Pedantismus der traditionellen Zusätze das Rituelle im Pentateuch als höchst einfach erscheinen mufste [14]).

Doch die Einsicht, dafs das Gesetz nicht für ewige Zeiten gültig sei, liegt jedenfalls darin, dafs Jesus nach Matth. 24. parall. dem Tempel zu Jerusalem den bei seiner baldigen Wiederkunft bevorstehenden Untergang, und nach Joh. 4, 23 f. sogar eine Lösung der Gottesverehrung

14) Vergl. Neander, L. J. Chr., S. 118, welcher dazu das Beispiel Philo's anführt, der unerachtet seiner geistigen Ausdeutung des mosaischen Gesetzes dennoch zugleich auf dessen äusserliche Beobachtung drang.

von jeder localen Gebundenheit, vorausverkündigt hat; da hiemit die ganze mosaische Form des Cultus fallen mufste. Dafs er Matth. 5, 18. das Gesetz fortdauern läfst, so lange Himmel und Erde stehen, widerspricht dem nicht, sobald man sich aus Matth. 24. erinnert, dafs sich der Hebräer den Untergang seines Staats und Heiligthums und das Ende der (alten) Welt im engsten Zusammenhang dachte; so dafs es dasselbe war, zu sagen: so lange der Tempel steht, wird das Gesetz dauern, oder so lange die Welt steht [15]). Zwar scheint Luc. 16, 16., wenn es heifst: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου· die Gültigkeit des Gesetzes schon mit dem Auftritte des Täufers aufgehoben; indefs verliert diese Stelle durch die Parallele Matth. 11, 13.: πάντες οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφήτευσαν, ebenso ihren ungünstigen Sinn, als freilich durch Luc. 16, 17., wo das Vergehen von Himmel und Erde nicht als bestimmter Termin, vor welchem die Abschaffung des Gesetzes nicht erfolgen werde, aufgestellt, sondern nur als der leichter mögliche Fall mit dem Untergange des Gesetzes verglichen wird, der Ausspruch Matth. 5, 18. seinen günstigen Sinn zu verlieren scheint; wobei sich nur fragt, ob nicht beidemale die Fassung des ersten Evangeliums als die richtigere anzusehen ist? Damit würde auch der Ausspruch vom abzubrechenden und wieder aufzubauenden Tempel in dem Falle zusammenstimmen, wenn die hierin versprochene Vergeistigung der Religion, und, nach Stephanus angeblicher Deutung, die Abschaffung des mosaischen Gesetzes, von Jesu an den Eintritt des messianischen αἰὼν μέλλων geknüpft war. Hienach wären dann die Ansicht Jesu und die des Paulus nur so verschieden, dafs, was jener erst auf der bei seiner verherrlichten Ankunft oder Wiederkunft zu erneuernden Erde sich als wegfallend dachte, dieser schon in Folge der ersten An-

15) Vergl. Paulus, exeg. Handb., 1, b, S. 598 f.

kunft des Messias, noch auf der alten Erde, abschaffen zu dürfen glaubte [16]).

Doch wie im Gespräche mit der Samariterin Jesus das Aufhören des ausschliefslichen Tempeldienstes nicht blofs als etwas Zukünftiges, sondern in seinem Anfange bereits Gegenwärtiges darstellt (ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν): so stellt er an einem andern Orte sich als den gegenwärtigen Messias nicht allein über die traditionellen Zusätze zum Gesetz, sondern über dieses selbst. Bei der schon oben erwähnten Gelegenheit des Aehrenraufens am Sabbat ist es nicht nur das, allerdings blofs der Ueberlieferung angehörige, Verbot dieser einzelnen Handlung, was er nicht anerkennt; sondern er sagt ganz allgemein, dafs des Menschen Sohn κύριος τοῦ σαββάτου, dafs in seiner messianischen Erscheinung und Thätigkeit etwas Gröfseres noch als der Tempel gegeben sei, dessen Besorgung die Priester von den Sabbatgesetzen dispensire (Matth. 12, 5 ff.). Wenn so in der letzteren Stelle eine Erhebung über das Gesetz auch nach seinen mosaischen Bestandtheilen, in der ersteren aber, in Vergleichung mit den Gleichnifsreden vom Sauerteig, vom Senfkorn u. a., die Andeutung einer allmähligen Entwickelung seines Reichs und eines damit gleichen Schritt haltenden Zurücktretens des Tempelcultus enthalten ist: so stellt sich als das Wahrscheinlichste doch diefs hervor, dafs Jesus, wie Paulus, zwar für seine Person das Gesetz beobachtete, um sich nicht von seiner Nation loszureifsen, dafs er überhaupt keine gewaltsame Abschaffung desselben beabsichtigte; ebensowenig aber das Aufhören des Gesetzes erst mit dem Abbrechen der ganzen jetzigen Weltordnung erwartete: sondern dafs er von dem Wachsthum und Reifen seiner Ideen hoffte, es würden mit demselben die Blätterhüllen

16) Vergl. Hase, L. J., §. 84. Rabbinische Vorstellungen von Abschaffung des Gesetzes s. bei Schöttgen, 2, S. 611 ff.

und Schalen von selbst fallen, die sie damals noch umgaben, und welche von dem noch unreifen Kerne vorzeitig abzureifsen, diesem, wie er wohl wufste, nur zum Schaden gereichen konnte.

Bei dieser Stellung Jesu darf es uns nicht mehr Wunder nehmen, dafs er in seinen Reden über diesen Punkt zurückhaltend war, zufrieden, seinen Jüngern die Prämissen gegeben zu haben, aus welchen früher oder später die gewünschten Folgerungen gezogen werden mufsten (vgl. Joh. 16, 12f. Ja selbst jene Aussprüche in der Bergrede, welche als positive Versicherung der fortwährenden Gültigkeit des Gesetzes erscheinen können, treten hienach in ein anderes Licht. Die Annahme einer Accommodation zwar, wie die Unterscheidung des Moralgesetzes vom Ceremonialgesetze, bleibt aus den oben beigebrachten Gründen unzulässig; aber Geist und Buchstabe ist zu unterscheiden, und wenn Jesus auch dem kleinsten Buchstaben des Gesetzes ewige Dauer zusichert, so kann dieſs nach dem Bisherigen, wie nach dem Zusammenhange der Bergrede selbst, nur so verstanden werden, dafs von demjenigen nichts verloren gehen dürfe, was von wirklichem sittlich-religiösen Gehalte selbst in den scheinbar äufserlichsten Geboten enthalten sei. In ähnlicher Weise sagt ja auch Paulus, der den Werken des Gesetzes allen Werth absprach, und die Christen von der Beobachtung der Vorschriften desselben entband, dennoch von seiner Lehre aus, dafs sie das Gesetz nicht umstofse, sondern erst recht geltend mache (ἱςῶμεν, Röm. 3, 31. vgl. 8, 4.): d. h. nicht die äufseren Vorschriften desselben, sondern den Geist und das Wesen des Gesetzes. So ist die folgenreiche Idee des Paulus von dem Gesetz als einer blofs vorbereitenden Erziehungsanstalt (νόμος παιδαγωγὸς, Gal. 3, 24.), die aber mit Erreichung des Zweckes der Erziehung, mit dem Eintritte des Zöglings in das reife Alter, als ferner überflüssig, wegfallen müsse: diese paulinische Idee ist nur Wiederaufnahme

dessen, was schon Jesus erkannt, und auch der Form nach in der Aeufserung angedeutet hat, dafs Moses dem Volke πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν αὐτῶν Manches zugelassen habe, was jetzt, bei fortgeschrittener Entwickelung, nicht mehr zu dulden sei (Matth. 19, 8 f.) [17]).

§. 67.

Umfang des messianischen Plans Jesu. Verhältniss zu den Heiden.

Die Ausdehnung über den Kreis des jüdischen Volkes hinaus, welche das von Jesu gegründete Reich frühzeitig gewann, war unsern Evangelien zufolge durch ausdrückliche Erklärungen Jesu vorgezeichnet. Bei seinem Auftritte in der Synagoge seiner Vaterstadt wies Jesus, zum grofsen Verdrusse der Nazaretaner, zunächst zwar blofs um seine Abwendung von Nazaret zu motiviren, auf das Beispiel des Elia und Elisa hin, welche um der Unwürdigkeit ihrer Volksgenossen willen ihre Wohlthaten an Heiden hätten wenden müssen (Luc. 4, 25 ff.). Aus Veranlassung seines Zusammentreffens mit dem kapernaitischen Hauptmanne versicherte Jesus ferner, in der βασιλεία τῶν οὐρανῶν würden einst πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν kommen und mit den Patriarchen zu Tische sitzen, während die υἱοὶ τῆς βασιλείας, d. h. offenbar die Juden, welchen es ursprünglich bestimmt gewesen, hinausgeworfen werden würden (Matth. 8, 11 f.). Noch bestimmter erklärt er, als Nutzanwendung der Parabel von den Weingärtnern, seinen Volksgenossen: ὅτι ἀφθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς (Matth. 21, 43), und in der Rede über die Parusie wird die Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern als einer der Umstände betrachtet, welche der Wiederkunft

---

17) Vergl. hiezu Neander, S. 117 ff.; de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 56 ff.

des Messias vorangehen müfsten (Matth. 24, 14. Marc. 13, 10.). Endlich nach seiner Auferstehung gibt Jesus den Jüngern die förmliche und bestimmte Anweisung: πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς κ.τ.λ. (Matth. 28, 19. Marc. 16, 15. Luc. 24, 47.).

Auf räthselhafte Weise jedoch stellt sich diesen Erklärungen Jesu für die Zulassung der Heiden in das messianische Reich eine Reihe anderer gegenüber, aus welchen hervorzugehen scheint, dafs eine solche Ausdehnung desselben keineswegs in seinem Sinne gelegen habe [1].

Als er die Zwölfe auf die erste Missionsreise aussendet, weifs er ihnen nichts angelegentlicher einzuschärfen, als: εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε — πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ (Matth. 10, 5 f.). Dafs diesen Ausspruch nur Matthäus hat, die beiden andern Synoptiker aber nicht, diefs ist schwerlich so zu erklären, dafs der judaisirende Verfasser des ersten Evangeliums diese Worte mit Unrecht hinzugesetzt; sondern umgekehrt so, dafs die hellenisirenden Verfasser der beiden andern sie weggelassen haben. Denn da unser Matthäus doch nicht so sehr judaisirt, dafs er Jesu die Absicht unterlegte, das messianische Reich auf Juden zu beschränken; da er vielmehr 8, 11 f. 21, 33 ff. 22, 1 ff. 28, 19 f. Jesum deutlich von der Berufung der Heiden sprechen läfst: so hatte er keinen Anlafs, einen so particularistischen Zusatz zu machen; wohl aber die andern, den Ausspruch, zur Vermeidung des Anstofses bei den nunmehr aufgenommenen Heiden, wegzulassen.

Diesem Verbote entspricht das eigene Verfahren Jesu gegen das kananäische Weib, dessen Bitte um Heilung ihrer kranken Tochter er defswegen nicht gewähren will, weil er nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt sei (Matth. 15, 24.). Und zwar handelte es sich

1) So der Wolfenbüttler Fragmentist, a. a. O. S. 72 ff.

hier nicht einmal um Zulassung zum messianischen Reiche, sondern nur um eine einzelne, zeitliche Wohlthat, wie dergleichen schon Elias und Elisa auch Nichtisraeliten erwiesen hatten (1. Kön. 17, 9 ff. 2. Kön. 5, 1 ff.), auf deren Vorgang sich Jesus selbst, wie eben erwähnt worden ist, berief; weſswegen auch die Jünger die Gewährung der Bitte natürlich und unanstöſsig fanden; so daſs man hier *a minori ad majus* scheint schlieſsen zu können: wenn nicht einmal diese äuſserliche Wohlthat, dann wird Jesus noch viel weniger den Segen des Messiasreichs einem Heiden zuzuwenden geneigt gewesen sein. Zwar ist hiebei die ausdrückliche Erklärung, nur zu den Israeliten gesandt zu sein, dem Matthäus eigenthümlich; allein theils ist die Auslassung derselben bei Markus (bei Lukas fehlt die ganze Erzählung) auch hier wie oben zu erklären; theils liegt auch bei ihm in der Aeuſserung Jesu, daſs die Kinder vor den Hunden gesättigt werden müssen, der Sache nach dasselbe.

Dazu kommt das Benehmen der Apostel nach dem Hingange Jesu (A. G. 10. u. 11.). Der heidnische Hauptmann Cornelius, durch seinen gottseligen Wandel der Aufnahme in die messianische Gemeinde würdig, wird von Gott durch einen Engel an den Apostel Petrus gewiesen. Weil es aber Gott nicht verborgen war, müssen wir im Geiste der Erzählung ergänzen, wie schwer der Apostel dazu zu bewegen sein würde, einen Heiden ohne Weiteres in das Messiasreich aufzunehmen, fand er für nöthig, denselben in einem symbolischen Gesichte, das ihm die jüdische Unterscheidung zwischen Reinem und Unreinem als nichtig darstellte, zu einem solchen Schritte vorzubereiten. Auf diese Weisung geht Petrus zwar zu Cornelius; ihn aber mit seiner Familie zu taufen, dazu wird er erst durch ein weiteres Zeichen bewogen, indem er nämlich das πνεῦμα ἅγιον über sie kommen sieht. Wie ihn nachher die Judenchristen in Jerusalem über die Aufnahme von

Heiden zur Rede stellen, beruft sich Petrus zu seiner Rechtfertigung nur auf die gehabte Vision und das bei der Familie des Hauptmanns bemerkte πνεῦμα ἅγιον. Man mag von dieser Geschichte denken, wie man will: in jedem Falle ist sie ein Denkmal der vielen Ueberlegungen und Kämpfe, welche es nach Jesu Hingang die Apostel kostete, sich von der Aufnahmsfähigkeit der Heiden als solcher in das Reich ihres Christus zu überzeugen, und der Gründe, durch welche sie zur Aufnahme derselben endlich bewogen worden sind; Kämpfe und Ueberlegungen, welche, wie es scheint, nicht stattfinden konnten, wenn von Christus selbst eine so bestimmte Erklärung vorlag, wie namentlich in dem sogenannten Taufbefehl eine enthalten ist.

Doch eine Beschränkung seines Reiches auf das jüdische Volk kann man Jesu schon deſswegen unmöglich zutrauen, weil er damit unter den Standpunkt der alten Propheten seiner Nation zurückgesunken wäre, welches die Hoffnung geläufig war, daſs in der messianischen Zeit auch die Heiden zur Jehovareligion sich bekehren würden (Jes. 2, 2 ff. Jer. 3, 17. Amos 9, 12. vgl. A. G. 15, 15 ff. Malach. 2, 11.). Demgemäſs hatte auch der Täufer, der letzte Prophet, die jüdische Abstammung so gering angeschlagen, daſs er seine stolzen Volksgenossen auf die Steine am Ufer des Jordan hinwies mit dem Bedeuten, im Nothfall wäre Gott im Stande, aus diesen dem Abraham Nachkommen zu schaffen (Matth. 3, 9.) [2]. Wie sollte nun Jesus, der sonst in Bezug auf die Höhe des Standpunktes und Weite des Gesichtskreises so hoch über diesen Männern steht; der, wie wir zuletzt gesehen haben, das mosaische Gesetz und den Tempeldienst als Anstalten betrachtete, welche bald der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit weichen würden: wie sollte er ganz folgewidrig die Segnungen seiner Stiftung in die zufälligen

2) Vergl. Neander, L. J Chr., S. 54.

Gränzen Eines Volkes haben einschließen wollen? Indem durch diese Ueberlegungen ein entschiedenes Uebergewicht in die Wagschale derjenigen Aussprüche und Erzählungen von Jesu geworfen wird, welche die Idee der Ausdehnung des Messiasreichs auch über Heiden enthalten: so fragt sich nur, ob die entgegenstehenden Stellen sich mit jenen in Uebereinstimmung bringen lassen?

In dieser Hinsicht kann das den Jüngern ertheilte Verbot, sich an Heiden zu wenden, mit aller Wahrscheinlichkeit als ein solches dargestellt werden, welches bloſs vorläufig gelten sollte; indem Jesus gerathen fand, während seiner Lebenszeit das Evangelium vorerst nur unter seinen Volksgenossen feste Wurzel fassen, und erst später, wenn sich überdieſs die Vorstellungen seiner Anhänger durch seinen Tod gereinigt haben würden, sich weiter ausbreiten zu lassen [3]). Die anfängliche Härte gegen das kananäische Weib scheint hieraus nicht erklärlich, da es sich hier, wie schon oben bemerkt, gar nicht um Zulassung in das messianische Reich handelte, und überdieſs Jesus eine ähnliche Wohlthat bei einer andern Gelegenheit bereits einem Heiden erwiesen hatte. Der Hauptmann von Kapernaum nämlich, gleichfalls ein Heide (wie aus dem οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίςιν εὗρον erhellt), hat Jesu kaum eine ähnliche Noth wie jenes Weib geklagt, als er sich schon von selbst erbietet, zur Heilung seines Knechts in sein Haus zu kommen (Matth. 8, 5 ff.). Das aber macht hier, nach Neander's richtiger Beobachtung, einen Unterschied, daſs das Ansinnen des Hauptmanns mitten im jüdischen Lande, die Bitte der Kananitin aber an den Gränzen der Heiden an Jesum erging, wo er eher befürchten konnte, durch einen solchen Vorgang in einen

3) S. Reinhard, a. a. O.; Planck, Geschichte des Christenthums in der Per. seiner Einführung, 1, S. 179 ff.; de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 100; Neander, L. J. Chr., S. 460 ff.

Verkehr mit Heiden verwickelt zu werden, der ihm für jetzt noch nicht gerathen schien. Ueberdiefs, wenn wir auf den endlichen Ausruf Jesu sehen: so enthielt dieser, in dem: ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις, eine ähnliche Verherrlichung der Frau, wie in der verglichenen Erzählung der Hauptmann verherrlicht wird, und es bleibt immer möglich, dafs Jesus ihre Glaubensstärke auf die Probe stellen wollte, um, im Falle sie diese bestünde, den Jüngern die Heidin in einem Lichte zu zeigen, das manchen Israeliten beschämen konnte. Endlich der scheinbare Widerspruch zwischen dem Taufbefehl und den Bedenklichkeiten der Apostel wegen Zulassung von Heiden zur Taufe löst sich gleichfalls, wenn man erwägt, wie die Apostel nur darein sich nicht gleich finden konnten, dafs Heiden als solche, d. h. ohne vorher durch die Beschneidung sich dem Volk Israel einverleibt zu haben, und ohne fernerhin das Gesetz Jehova's zu beobachten, Mitglieder des Reiches Christi sollten werden können: und darüber allerdings hatte Jesus nichts bestimmt, dessen einfacher Befehl, alle Völker zu taufen, sammt der Drohung, dafs das Messiasreich wegen der Unwürdigkeit der geborenen Israeliten zu den Heiden übergehen würde, es unentschieden liefs, ob diese ohne Weiteres, oder erst nach vorhergegangener Annahme des Judenthums, an den Segnungen seines Reiches Antheil bekommen sollten [4]).

---

4) Die Propheten dachten sich den Antheil der Heiden am Messiasreiche ohne Zweifel in der letzteren Weise, und nach Röth, in epist. ad Hebraeos, p. 117 f. war es Unterscheidungslehre der Schulen Hillel's und Schammai's, dass nach der ersteren nur Beobachtung der noachischen Gebote, nach der letzteren Unterwerfung unter das ganze mosaische Gesetz zur Bedingung der Aufnahme der Heiden in das Messiasreich gemacht wurde.

§. 68.

Verhältniss des messianischen Plans Jesu zu den Samaritanern. Sein Zusammentreffen mit der samarischen Frau.

Aehnliche Schwierigkeiten liegen in der Stellung, welche Jesus sich und seinen Jüngern zu den Bewohnern Samariens gegeben hat. Während er nämlich in der Instructionsrede, Matth. 10, 5., seinen Jüngern das Besuchen einer πόλις Σαμαρειτῶν eben so sehr wie das Betreten der ὁδὸς ἐθνῶν untersagt: lesen wir bei Johannes (Kap. 4.), dafs Jesus selbst auf der Durchreise durch Samarien mit vielem Erfolge als Messias gewirkt, auch zu dem Ende sich zwei Tage in einer samarischen Stadt aufgehalten, und in der Apostelgeschichte (1, 8.), dafs er vor seiner Himmelfahrt den Jüngern aufgetragen habe, seine Zeugen nicht blofs ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ, sondern auch ἐν τῇ Σαμαρείᾳ zu sein. Dafs Jesus für seine Person nicht, wie es nach jenem Verbote scheinen könnte, Samarien gänzlich gemieden habe, sieht man aus Luc. 9, 52. (vgl. 17, 11.), wo seine Jünger in einer κώμη Σαμαρειτῶν für ihn Quartier bestellen wollen; wie denn auch nach Josephus der gewöhnliche Weg der zu den Festen reisenden Galiläer durch Samarien ging [1]. Dafs er den Samaritanern nicht abhold war, vielmehr in mancher Hinsicht ihre Vorzüge vor den Juden anerkannte, erhellt daraus, dafs er in einer Gleichnifsrede gerade einen Samariter zum Vorbilde der Barmherzigkeit wählte (Luc. 10, 30 ff.); auch war ihm ja nach Luc. 17, 16. wirklich ein Fall vorgekommen, wo unter zehn Geheilten nur Einer, und zwar ein Samariter, sich dankbar bewies; endlich liefse selbst das sich hieher beziehen, dafs seine

---

1) Antiq. 20, 6, 1. Nicht ganz zusammenstimmende rabbinische Grundsätze hierüber s. bei Lightfoot, S. 991 ff.

jüdischen Gegner Jesu einmal den Vorwurf machen: ὃ καλῶς λέγομεν, ὅτι Σαμαρείτης εἶ σύ —; (Joh. 4, 48.) [2])

So natürlich es hienach zu sein scheint, dafs Jesus diese empfängliche Seite des samarischen Volkes, das überdiefs auch von der Messiasidee nicht unberührt war (Joh. 4, 25.) [3]), durch gelegentliche Verkündigung des Messiasreichs bei demselben auch wirklich in Anspruch genommen habe: so mufs doch das eigenthümliche Verhältnifs Bedenken erregen, in welchem man in dieser Hinsicht die vier Evangelisten zu einander erblickt. Während nämlich Matthäus weder eine Berührung Jesu mit den Samaritanern, noch einen Ausspruch über sie, aufser jenem Verbote, hat: gibt Markus zwar gleichfalls weder eine Berührung noch eine günstige Aeufserung, aber doch auch ebensowenig eine nachtheilige, wie Matthäus; Lukas hat zwei Berührungen Jesu mit ihnen, von welchen die eine zwar ungünstig, die andre aber, sammt seinen Aeufserungen über die Samaritaner, um so günstiger ausfällt; Johannes endlich weifs von einem ganz genauen und höchst günstigen Verhältnifs Jesu zu dem samarischen Volke zu erzählen. Sollen alle diese so verschiedenen Nachrichten gegründet sein: wie konnte Jesus das einemal verbieten, die Samaritaner in den messianischen Plan hereinzuziehen, das andremal aber diefs selber ohne Anstand thun? und zwar müfste, wenn die Anordnung der Evangelisten etwas gelten soll, die eigene Wirksamkeit Jesu in Samarien früher fallen, als das den Jüngern auf ihre Missionsreise mitgegebene Verbot. Denn die in Galiläa vor sich gegangene Aussendung der Zwölfe hat in der kurzen Zeit, welche dem vierten Evangelium zufolge Jesus vor dem ersten Pascha in jener Landschaft war (2, 1–13.), keinen Raum; sie müfste also nach diesem Pascha, und,

2) de Wette, exeg. Handb., 1, 3, S. 62.

3) Vgl. Bertholdt, Christol. Judaeorum, §. 7.

weil der Besuch in Samarien auf die Rückreise von demselben fällt, auch nach jenem Besuche erst vor sich gegangen sein; wie aber konnte Jesus, wenn er selbst bereits, und zwar mit dem schönsten Erfolg, in Samarien messianisch gewirkt hatte, seinen Jüngern ein Aehnliches verbieten? Setzt man dagegen die von Johannes erzählte Scene nach dem von Matthäus aufbehaltenen Verbote: so sollten die Jünger nicht so sehr darüber, dafs Jesus überhaupt mit einem Weibe (Joh. 4, 27.), als dafs er gerade mit einer Samariterin sich so angelegentlich unterhielt, sich gewundert haben [4]).

Wenn es sich bei scheinbar so widersprechenden Angaben fragt, ob denn wirklich beide historisch sicher stehen: so kommt auf der den Samaritanern ungünstigen Seite jene Ungastlichkeit eines samarischen Dorfs und der dadurch aufgeregte Feuereifer der Zebedaiden nicht in Betracht; da weder ein einzelner Vorfall dieser Art Jesum von den Samaritanern abwenden konnte, noch die Wirksamkeit Jesu in der samarischen Hauptstadt die Unfreundlichkeit jener Dorfbewohner nothwendig verhindern mufste. Sondern es handelt sich einzig um jenes Verbot in der Instructionsrede, und von diesem müssen wir, wie oben von dem die Heiden betreffenden: und aus den gleichen Gründen, sagen: wenn es gleich nur der erste Evangelist hat, so ist es doch erklärlicher, wie die übrigen bewogen sein konnten, es wegzulassen, als jener, es ungeschichtlich hinzuzufügen.

Untersuchen wir sofort, ob nicht auf der andern, den Samaritanern günstigen Seite sich Unhistorisches angesetzt hat: so kommt vor Allem die Erzählung des vierten Evangeliums (K. 4.) von dem Zusammentreffen Jesu mit der samarischen Frau und was sich daran schliefst,

4) Mit Unrecht wollten dies Einige in die Frage legen; s. bei Lücke, 1, S. 533.

in Betracht. Hier können wir zwar die Anstöfse nicht finden, welche der Verfasser der Probabilien schon in der Ortsbezeichnung und dem Anfang des Gesprächs Jesu mit der Frau nachweisen zu können glaubt [5]): aber von V. 16. an thun sich auch nach dem Geständnifs unparteiischer Ausleger [6]) manche Schwierigkeiten hervor. Die Frau hatte zuletzt Jesum gebeten, ihr auch von dem Wasser zu geben, welches für immer den Durst lösche, und darauf sagt nun Jesus unmittelbar: ὕπαγε, φώνησον τὸν ἄνδρα σου. Wozu diefs? Die Ansicht, Jesus habe durch diese Frage, wohlwissend, dafs sie keinen rechtmäfsigen Mann habe, die Frau nur beschämen und zur Bufse leiten wollen [7]), weist Lücke ab, weil ihm solche Verstellung an Jesu nicht gefällt, und vermuthet, wegen des Unverstands der Frau habe Jesus durch Berufung ihres vielleicht empfänglicheren Mannes sich Gelegenheit zu einer gedeihlicheren Unterhaltung verschaffen wollen. Aber wenn doch Jesus, wie sich sogleich zeigt, wufste, dafs das Weib im gegenwärtigen Zeitpunkte keinen eigentlichen Ehemann hatte, so konnte er nicht im Ernste die Herbeirufung desselben verlangen, und namentlich, wenn er, auch nach Lücke's Zugeständnifs, diese Kunde auf übernatürliche Weise hatte, so konnte ihm, der auch sonst wufste, was im Menschen war, auch diefs nicht verborgen sein, dafs die Frau wenig geneigt sein werde, seiner Aufforderung zu entsprechen. Hat er aber vorausgewufst, dafs das Verlangte nicht geschehen werde, ja selbst nicht geschehen könne: so war auch die Aufforderung nur eine verstellte, und hatte nicht die Herbeischaffung des Mannes, sondern etwas ganz Anderes zum Zwecke. Dafs aber diefs die

5) Bretschneider, a. a. O. S. 47 ff. 97 f. Doch vgl. de Wette zu V. 11 f.

6) Vgl. Lücke und de Wette z. d. Abschn.

7) So Tholuck z. d. St.

Bufse der Frau gewesen wäre, davon liegt in der Erzählung nichts; denn als endliche Wirkung auf die Frau tritt keineswegs Beschämung und Reue, sondern Glaube an den prophetischen Blick Jesu hervor (V. 19.), und diefs wird auch die Absicht Jesu gewesen sein; denn die Erzählung ist so gehalten, wie wenn ihm sein Vorhaben mit der Frau gelungen, also der Erfolg mit der Absicht zusammengetroffen wäre. Hiebei ist indessen nicht sowohl das anstöfsig, was Lücke Verstellung nennt, da diese ganz unter die Kategorie des auch sonst vorkommenden unverfänglichen πειράζειν fällt, als vielmehr die Gewaltsamkeit, mit welcher Jesus die Gelegenheit, sich in seiner prophetischen Gabe zu zeigen, selber macht.

Mit derselben Gewaltsamkeit mufs hernach die Frau das Gespräch auf einen Punkt hintreiben, an welchem auch vollends die Messianität Jesu offenbar werden kann. Sobald sie nämlich Jesum als einen Propheten erkannt hat, eilt sie sogleich, ihn über die zwischen Juden und Samaritern obschwebende Streitfrage rücksichtlich des Ortes der wahren Gottesverehrung zu Rathe zu ziehen (V. 20.). Dafs ein so starkes Interesse an dieser religiös-nationalen Frage zu dem sonstigen beschränkten Wesen der Frau nicht passe, dessen sind die meisten jetzigen Erklärer durch die Annahme geständig, sie habe, weil sie sich durch die Aeufserung Jesu über ihre ehelichen Verhältnisse getroffen fühlte, durch jene Wendung nur das Gespräch von dem ihr empfindlichen Punkte ablenken wollen [8]). Diefs läfst sich hören; war aber hienach die Frage nach dem rechten Orte des Gottesdienstes dem Weibe nicht ernst, sondern lag derselben nur falsche Scham, welche sich dem Bekenntnifs und der Bufse entziehen will, zum Grunde: so sollten jene Ausleger sich doch an das erinnern, was sie sonst bis zum Ueberdrusse wieder-

8) So Lücke und Tholuck z. d. St.; Hase, L. J., §. 67.

holen, dafs Jesus (bei Johannes) in seinen Antworten durchaus nicht sowohl auf den ausdrücklichen Sinn der Fragen, als auf die dabei zum Grunde liegende Gesinnung Rücksicht nehme. Dieser Méthode zufolge durfte er die nicht ernstlich gemeinte Frage der Frau nicht im höchsten Ernst beantworten, sondern mufste mit Umgehung derselben auf den zuvor schon getroffenen empfindlichen Fleck im Bewufstsein der Frau, den sie jetzt zu verdecken suchte, losarbeiten, um sie wo möglich zum vollen Gefühl und offenen Bekenntnifs ihrer Schuld zu bringen. Aber dem Erzähler ist es einmal darum zu thun, Jesum hier nicht blofs als Propheten, sondern bestimmt als Messias anerkannt werden zu lassen: und diefs glaubte er am besten durch die Lenkung des Gesprächs auf die Frage nach dem wahren Orte der Gottesverehrung, deren Lösung man vom Messias erwartete (V. 25) [9]), herbeiführen zu können. Indessen — wir können nicht wissen, ob nicht das Gewaltsame dieser Uebergänge nur Folge davon ist, dafs der Evangelist Mittelglieder ausgelassen hat: und so ist aus dem Bisherigen noch kein Schlufs gegen den geschichtlichen Charakter der Erzählung zu ziehen.

Die Kenntnifs, welche V. 17 f. Jesus von den Verhältnissen des Weibes zeigt, hat man natürlich zu erklären gesucht durch die Voraussetzung, dafs, während Jesus am Brunnen safs, und die Frau aus dem Städtchen dahergegangen kam, ihm ein Vorübergehender einen Wink gegeben habe, sich mit ihr, als einer solchen, die jetzt nach dem sechsten Manne trachte, nicht einzulassen [10]). Allein neben dem Unwahrscheinlichen, dafs ein Vorübergehender nichts Angelegeneres mit Jesu zu sprechen gehabt haben sollte, als ihn von den Verhältnissen eines unbedeutenden Weibes zu unterrichten, stimmen jetzt

9) Vgl. Schöttgen, horae, 1, S. 970 f. Wetstein, S. 863.
10) Paulus, Leben Jesu, 1, a, 187; Comment. 4, z. d. St.

Freunde wie Gegner des vierten Evangeliums darin überein, dafs jede natürliche Erklärung jener Kunde Jesu der Absicht des Berichterstatters geradezu widerstrebe [11]). Denn wenn dieser um der Eröffnungen über ihre Verhältnisse willen nicht allein die Frau selbst (V. 19.), sondern auch viele Bewohner der Stadt (V. 39), an Jesum glaubig werden läfst: so meint er diefs gewifs nicht so, dafs diese Leute, wenn auch nicht im Resultate (dafs Jesus ein Prophet sei), so doch im Kriterium (dafs er es vermöge jener Kenntnifs sein müsse), sich getäuscht und übereilt, sondern dafs sie ganz recht gehabt haben; er fafst also jenes Wissen Jesu als Ausflufs seiner höheren Natur. Dafs nun vermöge dieser Jesus seine eigenen messianischen Schicksale und die grofsen Entwicklungsknoten seines Reiches prophetisch vorausgesehen, auch das Innere derjenigen, mit welchen er gerade zu thun hatte, durchschaut habe: diefs kann man, bei einer gewissen Ansicht von seiner Person, wahrscheinlich, und in jedem Falle nur höchst würdig finden; dafs er aber immer und überall selbst die äufsern Verhältnisse aller andern Personen im kleinsten Detail gekannt habe, diefs ist, je höher man seine prophetische Würde fafst, eine desto unangemessenere Vorstellung, und jedenfalls zerstört eine solche empirische, nicht Allwissenheit, sondern Alleswisserei, das menschliche Bewufstsein, das doch auch die orthodoxe Vorstellung in Jesu setzen will [12]). Dagegen ist die Gabe, für Augenblicke im Innern anwesender Personen zu lesen, und durch Vermittlung dieses Innern selbst von Abwesenden, mit denen sie im Verhältnifs stehen, oder standen, Kunde zu bekommen — eine solche Gabe ist unläugbar schon bei Somnambülen beobachtet worden [13]): und hier ist es, wo

11) Vgl. Olshausen z. d. St. und Bretschneider, Probab. S. 50.
12) Vgl. Bretschneider, a. a. O. S. 49 f.
13) s. u. A. Wirth, Theorie des Somnambulismus, S. 216 ff.

der Kritiker sich über einem apologetischen Interesse betrifft, wenn er eine Fähigkeit, die sonst nur in Begleitung krankhafter Zustände vorzukommen pflegt, Jesu zuzuschreiben Bedenken trägt. Näher indefs ist diese Bedenklichkeit doch auch historisch nicht unbegründet: sofern von krankhafter Ueberspannung in dem Wesen und Leben Jesu keine Spur zu finden ist. Doch, wenn gleich jene Gabe sonst nur als Begleiterin leiblicher und geistiger Krankheiten vorzukommen pflegt: so bleibt es darum immer möglich, dafs dieselbe einmal auch einem in beider Hinsicht Gesunden verliehen gewesen wäre, und so läfst sich daraus, dafs sie hier Jesu zugeschrieben wird, keine Folgerung gegen den geschichtlichen Werth des Berichtes ziehen. Ebensowenig aber — wohl zu merken — ist aus einer solchen Gabe etwas für die höhere Natur Jesu zu beweisen; da ja vielmehr, wenn uns seine geistige und sittliche Gesundheit nicht sonsther gewifs wäre, jene Fähigkeit wie sonst als etwas Krankhaftes betrachtet werden müfste.

Weiter spricht nun Jesus (V. 23 ff.) gegen das Weib, mit Hase zu reden, den höchsten Grundsatz seiner Religion aus: geistige Verehrung Gottes durch ein frommes Leben, mit Aufhebung jedes Ceremonialdienstes, und bekennt sich offen als den Gründer einer solchen Gottesverehrung, als den Messias. Hier hat man allerdings Anlafs, zu fragen: in welcher Hinsicht war denn dieses Weib einer so hohen Mittheilung würdig, wie sie nicht einmal den Jüngern mit so klaren Worten zu Theil geworden ist? was konnte Jesum bewegen, den Blick einer Person in die weite Ferne der Religionsgeschichte ausschweifen zu machen, der es am besten gethan hätte, in ihr eigenes Innere geführt, bei der Verdorbenheit ihres Herzens festgehalten zu werden? Nur das, scheint es, wenn er um jeden Preis von der Frau, ohne Rücksicht auf ihre Besserung, aufser dem Anerkenntnifs seiner prophetischen Gabe

auch noch das seiner Messianität sich erzwingen wollte, wozu jene Wendung des Gesprächs nothwendig schien. Indessen darf nicht nur die Gewalt, welche Zeit und Stunde, Gelegenheit und Stimmung, über Eröffnung und Verschliefsung des Gemüths hat, auch an Jesu nicht verkürzt werden: sondern es lassen sich selbst Gründe denken, um deren willen er es unbedenklicher fand, den Samaritanern sich als Messias zu bekennen — einem vom Stamme der Nation abgerissenen Aste mit minder starkem Nationalgefühl, dessen, wenn gleich ebenfalls politisch gefärbte, Messiasidee der Umbildung in's Geistige weniger Widerstand schien entgegensetzen zu können, als von den Juden, und selbst von den Jüngern, so lange Jesus noch lebte, zu befürchten war. Hoffte aber Jesus auf diese Weise durch das Weib bei den Samaritanern als Messias Eingang zu finden: so ist es nicht zu verwundern, dafs er in seinem Gespräche hauptsächlich auf diesen gröfseren Zweck hinarbeitete, die Verwirklichung des engeren Zweckes aber, der sittlichen Besserung des Weibes, den Wirkungen überliefs, welche von der Bekehrung ihrer Landsleute auf sie ausgehen mufsten.

Indessen, fährt die Erzählung V. 27. fort, kamen die Jünger Jesu mit Lebensmitteln aus der Stadt zurück, und wunderten sich, dafs er gegen den rabbinischen Grundsatz [14]) mit einem Weibe sich unterhalte. Während die Frau, durch die letzte Eröffnung Jesu aufgeregt, in die Stadt zurückläuft, um ihre Mitbürger zur Besichtigung des messiasartigen Fremden einzuladen, fordern ihn die Jünger auf, von der mitgebrachten Speise etwas zu sich zu nehmen; worauf er erwiedert: ἐγὼ βρῶσιν ἔχω φαγεῖν, ἣν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε (V. 32.), was seine Jünger dahin mifsverstehen, es habe ihm vielleicht in ihrer Abwesenheit jemand zu essen gebracht; eine jener fleischlichen Auffas-

14) bei Lightfoot, S. 1002.

sungen geistig gemeinter Aussprüche Jesu, wie sie im vierten Evangelium stehend sind, und eben dadurch verdächtig werden: übrigens vom wesentlichen Inhalte der Erzählung als mehr formelle Zuthat des Berichterstatters in Abzug gebracht werden können. Weiter folgt eine Rede über Säen und Ernten (V. 35 ff.), welche, wenn man V. 37 f. vergleicht, nur den Sinn haben kann, dafs, was Jesus gesäet habe, die Jünger ernten sollten [15]). Kann diefs gleich ganz allgemein darauf bezogen werden, dafs Jesus die Keime der βασιλεία τοῦ θεοῦ, welche unter der Pflege seiner Jünger Blüthen und Früchte trugen, zuerst in die Menschheit gelegt habe: so läfst sich doch zugleich eine speciellere Beziehung unmöglich abweisen. Jesus sieht voraus, dafs ihm die zur Stadt geeilte Frau Gelegenheit verschaffen werde, in Samarien die Saat des Evangeliums auszustreuen, und verheifst den Jüngern, dafs sie die Früchte dieser seiner Bemühungen einst zu geniefsen haben würden. Hier mufs man an die nachmalige Ausbreitung des Christenthums in Samarien durch Philippus und einige Apostel (A. G. 8.) denken [16]), und könnte insofern ein *vaticinium post eventum* vermuthen: doch läfst sich theils, selbst bei einer rein natürlichen Ansicht von der Person Jesu, nicht geradezu in Abrede stellen, dafs er diesen Fortgang seiner Sache in Samarien nach seiner Kenntnifs der Bewohner nicht schon damals habe vorhersehen können; theils könnte auch hier vielleicht die gröfsere Bestimmtheit der Vorhersage Zuthat des Evangelisten sein, in dessen Erinnerung sich die damalige Rede Jesu nach dem späteren Erfolge etwas umgestaltet hätte, ohne dafs darum sein Bericht im Wesentlichen glaubwürdig zu sein aufhörte.

Zumal derselbe eine Erzählung der Apostelgeschichte

15) Lücke, 1, S. 542.

16) Lücke und de Wette z. d. St.; Bretschneider, S. 52.

ganz auf seiner Seite hat. Noch ehe auf höheren Antrieb Petrus den ersten Heiden in das neue Reich des Messias aufgenommen hatte, war aus Veranlassung der θλίψις γενομένη ἐπὶ Στεφάνῳ der Diakonus Philippus εἰς πόλιν Σαμαρείας gereist, wo er den Christus verkündigte und durch Wunder aller Art viele Samaritaner zum Glauben und zur Annahme der Taufe bewog (A. G. 8, 5 ff.). Diese Erzählung bildet mit der früher betrachteten von der Aufnahme der ersten Heiden einen völligen Gegensatz; während es dort die aufserordentlichsten Vorbereitungen durch ein Gesicht und einen besondern Antrieb des πνεῦμα bedurfte, um den Petrus den Heiden zu nähern: so fängt hier Philippus, und zwar ohne noch jenen Vorgang zu haben, ohne Weiteres in Samarien zu taufen an. Damit man aber nicht etwa sage, der Diakonus sei vielleicht liberaler als der Apostel gesinnt gewesen, so kommt sofort Petrus selbst mit Johannes nach Samarien, und auch diefs ist ein Zug weiter in dem Gegensatze der beiden Erzählungen, dafs, während dort die Aufnahme der ersten Heiden bei der Muttergemeinde in Jerusalem einen höchst ungünstigen Eindruck machte, hier die Kunde, ὅτι δέδεκται ἡ Σαμαρεία τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, beifällig aufgenommen, und das vornehmste Apostelpaar abgeschickt wird, um das Werk des Philippus zu bestätigen und zu vollenden. Hiemit stimmt ein solcher Vorgang von Seiten Jesu selbst sehr gut zusammen, und es fragt sich nur, wie mit demselben das oben besprochene Verbot bei Matthäus, das geschichtlich auch nicht weichen will, in Uebereinstimmung zu bringen ist?

Hier dürfen wir uns nun nicht verhehlen, dafs die Vereinigung noch schwieriger ist, als oben bei dem Verbot in Betreff der Heiden: sofern es sich eher reimen läfst, wie Jesus, was er für die Zeit nach seinem Tode selbst anordnete, während seines Lebens noch nicht vorgenommen wissen wollte; als dafs er, wie hier, seinen

Jüngern verboten haben sollte, was er nicht lange hernach, oder sogar vorher, selbst unternahm. Doch wenn er zu jenem Verbot in Bezug auf die Heiden den doppelten Grund hatte: erstlich den äufsersten Anstofs bei der jüdischen Nation, der so lange vermieden werden mufste bis sein Werk feste Wurzeln unter derselben gefafst hatte; zweitens die Unfähigkeit der noch nicht durch seinen Tod belehrten Jünger, den Heiden auf die rechte Weise entgegenzukommen, und die Gefahr, dafs sie, während sie den Juden ihre falschen Messiasvorstellungen nur nicht benahmen, den Heiden für sie neue Irrthümer beibringen möchten — während ihn zu dem Verbot in Betreff der Heiden diese beiden Schwierigkeiten veranlafsten, von denen dadurch, dafs er etwa persönlich, ohne Vermittlung der Jünger, sich an die Heiden gewendet hätte, nur die zweite zu vermeiden gewesen, die erste selbst verstärkt worden sein würde: scheint in Betreff der Samaritaner Jesus, wie später die Apostel, den Anstofs bei den Juden weniger gescheut, wegen der dermaligen Ungeschicklichkeit seiner Jünger zum Verkehr mit Samaritanern aber, wie sie sich auch in dem oben erwähnten Vorgang, Luc. 9, 52 ff., zeigte, sich nur persönlich an dieselben gewendet zu haben [17]).

---

17) Vergl. Neander, L. J. Chr., S. 462 f.

Fünftes Kapitel.

Die Jünger Jesu.

§. 69.

Die Berufung der ersten Begleiter. Differens zwischen den beiden ersten Evangelien und dem vierten.

Nach der übereinstimmenden Erzählung der zwei ersten Evangelien (Matth. 4, 18—22. Marc. 1, 16 - 20.) hat Jesus, am galiläischen See wandelnd, zuerst die beiden Brüder, Petrus und Andreas, unmittelbar darauf den Jakobus und Johannes, von den Fischernetzen weg zu seiner Nachfolge berufen. Auch das vierte Evangelium erzählt gleich zu Anfang (1, 35—52.), wie sich die ersten Schüler an Jesum anschlofsen, unter welchen auch hier Petrus und Andreas, und wahrscheinlich auch Johannes, sich befinden, indem der ungenannte Begleiter des Andreas gewöhnlich auf jenen gedeutet wird. Jakobus fehlt in dieser Erzählung; statt seiner wird noch die Berufung des Philippus und des Nathanael berichtet. Doch auch von den gleichen Personen sind alle näheren Umstände ihres Zusammentreffens mit Jesu verschieden erzählt. Während nach den beiden Synoptikern der Schauplatz desselben das Ufer des galiläischen See's ist, kommen im vierten Evangelium Andreas, Petrus und der Ungenannte in Peräa in der Nähe des Jordan, Philippus und Nathanael auf dem Wege von da nach Galiläa zu Jesu. Während ferner dort je ein Brüderpaar zusammen berufen wird, treffen hier zuerst Andreas und der Ungenannte,

dann Petrus, hierauf Philippus und Nathanaël mit Jesu zusammen. Hauptsächlich aber, während bei Matthäus und Markus die Brüderpaare von ihrem Fischergeschäft hinweg unmittelbar von Jesu berufen werden, gibt Johannes als Situation der Berufenen nur überhaupt ein ἔρχεσθαι und εὑρίσκεσθαι an, und läfst von Jesu unmittelbar nur den Philippus berufen werden, den Andreas und den Ungenannten weist der Täufer, den Petrus bringt Andreas, den Nathanaël Philippus zu ihm hin.

Scheinen so die beiden Erzählungen verschiedene Ereignisse zu betreffen, und fragt es sich, welche das frühere und welche das spätere? so scheint Johannes die Geschichte noch etwas früher einzureihen, weil er sie schon vor Jesu Rückkehr von seiner Taufe nach Galiläa erfolgen läfst, die Synoptiker erst nach derselben; zumal wenn, nach einer gewöhnlichen Berechnung, die Rückreise, von welcher die Synoptiker ausgehen, nicht die von der Taufe, sondern von dem ersten Paschafest sein soll. Auch der inneren Beschaffenheit des Vorgangs nach scheint das vom vierten Evangelium Erzählte nicht das Spätere sein zu können. Denn waren nach den Synoptikern Andreas und Johannes bereits Jesu nachgefolgt, so konnten sie nicht wieder, wie im vierten Evangelium, zum Gefolge des Täufers sich gesellen, noch brauchte dieser erst sie auf Jesum hinzuweisen; ebenso, wenn Petrus schon unmittelbar von Jesu zum Menschenfischer berufen war, brauchte ihn nicht erst sein Bruder Andreas zu ihm zu führen. Dagegen stimmen die Ausleger darin überein, dafs sowohl die synoptische Erzählung sich eigne, die johanneische vor sich, als diese, jene nach sich zu haben. Das vierte Evangelium, sagt man [1]), erzähle nur das erste

1) Kuinöl, Comm. in Matth. S. 100; Lücke, Comm. z. Joh. 1, S. 388; Olshausen, bibl. Comm., 1, S. 193; Hase, Leben Jesu, §. 56. 61; Neander, L. J. Chr., S. 247 ff.

Bekanntwerden Jesu mit jenen Männern, auf welche sie noch nicht sogleich seine beständigen Begleiter ge den seien; erst bei der von den Synoptikern aufbel nen Gelegenheit habe sie Jesus zum beständigen Ge zur eigentlichen Jüngerschaft, berufen.

Allein wenn man in dem synoptischen Bericht Aufforderung Jesu: δεῦτε ὀπίσω μου, und die Bezeich des Erfolgs durch ἠκολούθησαν αὐτῷ von beständiger gleitung versteht: so fällt es auf, wie man in der jo neischen Erzählung das gleiche ἀκολούθει μοι in an Bedeutung nehmen kann, und man muſs die Conseq von Paulus loben, wenn er nicht nur in der letzte sondern auch in der ersteren Erzählung eine Aufforde zu einer bloſs vorübergehenden Begleitung auf dem n sten Gange findet [2]). Allein diese Deutung der syn schen Erzählung ist unmöglich. Wie hätte doch Pe später im Namen seiner Mitjünger Jesum so nachdrück erinnern können: ἰδὸ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολ σαμέν σοι, und dazu fragen: τί ἄρα ἔςαι ἡμῖν; und hätte Jesus den ἀκολουθήσαντες αὐτῷ und jedem, der seinetwillen ἀφῆκεν οἰκίας κ. τ. λ. hundertfältigen Er verheiſsen können (Matth. 19, 27 ff.), wenn dieses Ver sen und Nachfolgen, und also auch das ganz ebenso zeichnete in unserer Erzählung, nur ein so vorübergel des und unterbrochenes gewesen wäre? Wird schon h aus wahrscheinlich, daſs auch das ἀκολούθει μοι bei Joh nes die Anknüpfung eines bleibenden Verhältnisses zeichnen werde: so sind überdieſs in dem Zusammenha der johanneischen Erzählung die deutlichsten Spuren l von zu finden. Ganz nämlich wie bei den Synoptik vor dieser Berufungsscene Jesus allein erscheint; nach aber bei jeder schicklichen Gelegenheit die Begleitung ner μαθηταὶ erwähnt wird: so tritt auch im vierten Ev

2) Leben Jesu, 1, a, S. 212.

gelium der vorher unbegleitete Jesus von jenem Vorfall an in Gesellschaft von Jüngern auf (2, 2. 11. 12. 17. 3, 22. 4, 8. 27. u. s.), und die Annahme, dafs diese in Peräa gewonnenen Jünger nach Jesu Rückkehr nach Galiläa sich wieder zerstreut haben [3]), ist den Evangelien nur vom harmonistischen Bestreben aufgedrungen. Indefs, auch diefs vorausgesetzt, konnten sie ihm doch in der kurzen Zeit, welche jene Entfernung immer nur gedauert haben kann, unmöglich so entfremdet werden, dafs er so, wie in der synoptischen Berufungsgeschichte der Fall ist, die Bekanntschaft mit ihnen ganz wieder wie von vorne anzufangen sich veranlafst finden konnte.

Als einen besondern Vortheil dieser Stellung der beiden Erzählungen heben die rationalistischen Erklärer diefs hervor, dafs so allein begreiflich werde, worüber man sonst im höchsten Grade staunen müfste, wie sowohl Jesus nur so im Vorbeigehen auf den ersten Blick vier Fischer zu Jüngern habe wählen, und darunter gleich die zwei ausgezeichnetsten Apostel treffen können; als auch wie die vier geschäftigen Männer auf den räthselhaften Ruf eines ihnen nicht näher bekannten Mannes hin sogleich ihr Gewerbe verlassen, und sich zu seiner Begleitung haben hergeben mögen: bei Vergleichung des vierten Evangeliums sehe man nämlich, dafs Jesus diese Männer längst vorher kennen gelernt, und sich gleicherweise ihnen in seiner Vortrefflichkeit gezeigt hatte; woraus sich nun sowohl das Glückliche seiner Wahl, als auch ihre Bereitwilligkeit ihm zu folgen, erkläre. Allein gerade dieser scheinbare Vortheil ist es, der über die bezeichnete Stellung der beiden Erzählungen vollends den Stab bricht. Denn entschiedener kann nichts gegen die Absicht der beiden ersten Evangelisten sein, als die Voraussetzung ei-

3) Paulus, Leben Jesu, 1, a, S. 213; Sieffert, über den Ursprung u. s. f., S. 72; auch Neander, a. a. O.

nes schon vorher zwischen Jesu und den berufenen Brüderpaaren bestandenen Verhältnisses. Legt nämlich die Erzählung bei beiden darauf so grofses Gewicht, dafs sie εὐθέως ihre Netze verlassen, und sich zur Nachfolge Jesu entschlossen haben: so mufs diefs im Sinne der Erzähler etwas Aufserordentliches gewesen sein; was es nicht war, wenn die Männer schon früher im Gefolge Jesu gewesen waren. Und ebenso in Bezug auf Jesum liegt die Spitze der Erzählung darin, dafs er mit prophetischem Geiste gleich auf den ersten Blick die rechten herausgefunden, dafs er nach Joh. 2, 25. ἃ χρείαν εἶχεν, ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου, weil er αὐτὸς ἐγίνωσκε, τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, wodurch er einer Forderung genügte, welche die Juden an den Messias stellten [4]).

Macht so jede der zwei verschiedenen Erzählungen darauf Anspruch, das erste Bekanntwerden Jesu mit seinen vornehmsten Jüngern zu beschreiben: so kann nur Eine richtig, die andere mufs irrig sein [5]), und es ist nun nach innern Gründen zu untersuchen, welche? Hier mufs man in Bezug auf die Darstellung der Synoptiker Paulus Recht geben, dafs man sich nicht genug wundern könnte, wenn gleich das erste Zusammentreffen Jesu mit jenen Männern sich so gemacht hätte, wie sie erzählen. Ein Durchschauen des Menschen auf den ersten Blick, wie es Jesus hier erprobt hätte, ginge weit über Alles hinaus, was der glücklichsten und geübtesten Menschenkenntnifs natürlicherweise möglich ist. Wir müfsten also entweder an die eigenthümliche Gabe denken, vermöge deren Jesus der Samariterin von ihren sechs Männern sagte; oder müfsten wir annehmen, die Synoptiker haben den Vorfall dadurch in ein falsches Licht gestellt, dafs sie

4) s. Schöttgen, horae, 2, S. 371 f.

5) Vergl. Fritzsche, in Matth. p. 189; de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 46.

das Ergebniſs eines längeren Verkehrs wie ein erstmaliges Notiznehmen beschreiben.

Dabei könnte das Wesentliche, daſs Jesus die ihm längst bekannten Männer zuletzt von den Netzen weg zu seiner Jüngerschaft berief, sich wirklich so ereignet haben: freilich ebenso leicht aber konnte auch dieser Grundstock der Erzählung auf traditionelle Weise sich bilden. Anlaſs dazu lag nicht allein in der schon angeführten jüdischen Vorstellung vom Messias als Herzenskündiger; sondern auch ein ganz specielles Vorbild dieser Apostelberufung war in der Erzählung (1. Kön. 19, 19–21.) von der Art und Weise gegeben, wie der Prophet Elia den Elisa zu seiner Nachfolge bestimmt haben sollte. Wie hier Jesus die Brüderpaare von den Netzen und dem Fischfang: so ruft dort der Prophet seinen künftigen Schüler von den Rindern und dem Pfluge weg; beidemale von einer einfachen materiellen Arbeit zum höchsten geistigen Berufe, ein Contrast, welchen, wie aus der römischen Geschichte bekannt, die Sage besonders gerne entweder aufbewahrt oder macht. Ferner, wie die Fischer auf den Ruf Jesu ihre Netze verlassen, und ihm nachfolgen: so heiſst es von Elisa, als Elia seinen Mantel auf ihn warf: *κατέλιπε τὰς βόας, καὶ κατέδραμεν ὀπίσω Ἠλιέ* (V. 20. LXX.). Nun folgt eine scheinbare Differenz, die aber eigentlich das frappanteste Zusammentreffen ist. Der berufene Prophetenschüler bat, ehe er sich ganz an Elia anschlöſse, sich noch von Vater und Mutter verabschieden zu dürfen, und der Prophet nimmt keinen Anstand, ihm dieſs zu gestatten, wenn nur Elisa sofort wieder zu ihm zurückkehren würde. Aehnliche Bitten werden auch Jesu (Luc. 9, 59 ff. Matth. 8, 21 f.) von Einigen gestellt, die er zur Nachfolge berufen, oder die sich freiwillig dazu erboten hatten; aber Jesus gewährt diese Gesuche nicht, sondern weist den Einen, welcher zuvor seinen Vater zu begraben wünschte, zu augenblicklichem Antritt seiner Jüngerschaft an, den

Andern aber, der sich ausgebeten hatte, sich erst noch von seiner Familie verabschieden zu dürfen, weist er zurück; wogegen von den beiden Fischerpaaren hier gesagt wird, dafs sie, ohne um Frist zu bitten, Alles, die Zebedaiden selbst ihren Vater, im Stiche gelassen haben. Dieser Zug kann auf die Vermuthung führen, die ganze Erzählung bei Matthäus und Markus möge eine überbietende Nachbildung der A. T. lichen sein, um, wie Paulus richtig sieht, zu zeigen, dafs Jesus als Messias noch entschlossenere und mit gröfserer Aufopferung verbundene Nachfolge gefordert habe, als Elias der Prophet verlangte und verlangen durfte. Die geschichtliche Grundlage der Erzählung wäre dann nur die, dafs mehrere der vorzüglichsten Jünger Jesu, wie namentlich Petrus, als Anwohner des galiläischen Sees, Fischer gewesen waren; wefswegen Jesus sie in ihrer späteren apostolischen Wirksamkeit bisweilen als ἁλιεῖς ἀνθρώπων bezeichnet haben mag.

Wäre somit durch Wegräumung entweder, oder Berichtigung der synoptischen Erzählung für die johanneische Raum gemacht: so kann doch, ob sie diesen als historische einnehmen darf, erst aus einer Prüfung ihrer innern Beschaffenheit sich ergeben. Hier erregt es zwar kein gutes Vorurtheil, dafs Johannes der Täufer es ist, welcher Jesu die zwei ersten Schüler zugewiesen haben soll; denn, ist in der früher gegebenen Darstellung des Verhältnisses zwischen Jesu und dem Täufer nur irgend etwas Wahres: so konnten zwar wohl Johannesjünger aus eignem Antriebe sich an Jesus anschliefsen; nicht aber der Täufer Jemanden von sich weg an Jesum als den Messias verweisen. Doch könnte auch hier, der Wahrheit des Uebrigen unbeschadet, in der Erinnerung des Evangelisten irgend eine Aeufserung des Täufers zu Gunsten Jesu, durch welche einige seiner Jünger zuerst veranlafst wurden, Jesu nähere Bekanntschaft zu suchen, aus späterer

Erkenntniſs heraus bestimmter und inhaltsvoller gemacht worden sein.

Daſs sofort Andreas, nachdem er einen Abend mit Jesu zusammengewesen, ihn seinem Bruder sogleich mit den Worten: εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν, angekündigt habe soll (1, 42.), und auf ähnliche Weise Philippus gleich nach seiner Berufung sich gegen Nathanaël über ihn ausspricht (V. 46.), steht mit der glaubwürdigen Darstellung der Synoptiker im Widerspruch. Aus dieser (Matth. 16, 16 ff. parall.) wissen wir, daſs es einige Zeit brauchte, bis die Jünger Jesum als den Messias anerkannten, und dieſs durch ihren Sprecher Petrus laut werden lieſsen, dessen späte Einsicht Jesus mit Unrecht als göttliche Offenbarung gepriesen haben würde, wenn sie ihm gleich Anfangs durch seinen Bruder Andreas entgegengebracht worden wäre. Es scheint also hier eine anachronistische Verschiebung im Gedächtnisse des Evangelisten angenommen werden zu müssen.

Aehnlichen Anstoſs kann die Art erregen, wie sofort Jesus den Simon empfangen haben soll. Schon das, daſs er, nachdem er ihn in das Auge gefaſst, ihm sagt: σὺ εἶ Σίμων, ὁ υἱὸς Ἰωνᾶ, klingt nach Bengel's richtiger Beobachtung [6]) so, als sollte hier Jesu eine übernatürliche Kenntniſs des Namens und der Abkunft eines ihm sonst unbekannten Mannes zugeschrieben werden. Jedenfalls aber, wenn er ihm nun den bedeutsamen Beinamen Κηφᾶς oder Πέτρος zulegt, so ist dieſs, sofern man diesen Ausspruch nicht mit Paulus durch Beziehung auf die Körpergestalt des Mannes bis zum Scurrilen herunterziehen will [7]), so gemeint, daſs Jesus auf den ersten Anblick mit dem Auge des καρδιογνώστης sein Inneres durchschaut, und nicht bloſs seine allgemeine Befähigung zum Apostolat,

6) Gnomon, z. d. St.

7) Leben Jesu, 1, a, S. 168.

sondern auch die individuellen Eigenschaften erkannt habe, welche den Mann mit einem Felsen vergleichbar machten. Die Erzählung der Synoptiker, nach welcher Jesus erst nach längerem Umgang mit dem Manne zu ihm spricht: σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ κ. τ. λ. (Matth. 16, 18.), läſst sich zwar so verstehen, daſs Jesus — sofern er hier nicht wie bei Johannes sagt: σὺ κληθήσῃ, sondern σὺ εἶ, und sofern auch Matthäus den Simon schon vor jener Anrede Petrus nennt — von einem dem Jünger früher beigelegten Namen jetzt nur eine bedeutsame Anwendung gemacht habe [8]); jedenfalls aber bleibt es überwiegend wahrscheinlich, daſs erst nach längerer Bekanntschaft, oder wenigstens, wie Lücke will, nach einer längeren Unterredung, dem Petrus dieser Charaktername gegeben wurde; wornach also die Erzählung des vierten Evangelisten auch hier mindestens eine bis zur Täuschung verkürzte wäre.

Noch mehrere Schwierigkeiten finden sich in der Verhandlung mit Nathanael. Wie Philippus ihm von einem Messias aus Nazaret sagt, macht er die berühmte Frage: ἐκ Ναζαρὲτ δύναταί τι ἀγαθὸν εἶναι; (V. 47.) Daſs nun schon, als Jesus auftrat, Nazaret in besonderer Verachtung gestanden, läſst sich, wie auch Lücke bemerkt, durch kein einziges historisches Datum belegen, und es hat alle Wahrscheinlichkeit, daſs erst von den Gegnern des Christenthums dieser Vaterstadt des von ihnen verworfenen Messias ein Schandfleck angehängt worden ist. Zu Jesu Zeit stand Nazaret nur in der Eigenschaft einer galiläischen Stadt überhaupt bei den Judäern in Verachtung; aber in diesem Sinne konnte Nathanael nicht auf dasselbe herabsehen, da er selbst ein Galiläer war (21, 2.). Leicht könnte also hier eine spottende Frage, welche zur Zeit der Abfassung des vierten Evangeliums die Christen oft

8) Lücke und de Wette z. d. St. des Joh.

von ihren Gegnern hören mufsten, schon einem Zeitgenossen Jesu in den Mund gelegt sein, der seinerseits vielmehr in der Art, wie die Juden Joh. 7, 41 f., seine Bedenklichkeit geäufsert hätte. — Wie nun Nathanael auf Jesum zukommt, soll dieser über ihn das Urtheil gefällt haben: ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστι (V. 48.). Paulus meint, von Nathanael aus Kana, wohin er eben zur Hochzeit von Verwandten ging, könne Jesus wohl schon vorher gewufst haben. Allein, war Nathanaels Charakter Jesu auf natürlichem Wege bekannt geworden, so mufste er auf dessen Frage: πόθεν με γινώσκεις; entweder ihn an die Gelegenheit erinnern, bei welcher sie schon früher Bekanntschaft gemacht, oder sich auf Andre berufen, die ihm von Nathanael schon Gutes gesagt hatten; wenn er statt dessen von einem Wissen um den Aufenthalt Nathanaels unter einem Feigenbaum spricht, welches den Schein des Wunderbaren hat: so wäre ein solches Benehmen, wenn irgend eines, Charlatanerie gewesen. Da aber der Evangelist Jesu so etwas nicht zuschreiben will: so geht seine Absicht unverkennbar dahin, Jesu ein übernatürliches Wissen um den Charakter Nathanaels zuzuschreiben; worüber wie oben in Bezug auf Petrus und die Samariterin zu urtheilen ist. Ebensowenig läfst sich das ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν εἶδόν σε durch den Paulus'schen Ausspruch: wie oft sieht und beobachtet man einen, der es selbst nicht bemerkt! erklären. Zwar denkt auch Lücke hier an ein natürliches Beobachten; nur dafs er Jesum den Nathanael in einer Situation beobachten läfst, welche, wie etwa Gebet und Studium des Gesetzes, ihm einen Schlufs auf den Charakter des Mannes möglich gemacht habe. Allein, wollte Jesus sagen: wie sollte ich von deiner Redlichkeit nicht überzeugt sein, da ich ja von deinem eifrigen Bibelstudium und brünstigen Gebet unter der συκῇ Zeuge war? so müfste doch wohl ein προσευχόμενον oder ἀναγινώσκοντα dabeistehen; ohne diesen Beisatz kann als Sinn des Aus

spruchs nur dieser erscheinen: mein Vermögen, in dein Inneres zu blicken, kannst du daraus erkennen, dafs ich dich in einer Lage, in welcher du auf natürliche Weise keinen Beobachter hattest, gesehen habe; wobei es also auf eine bestimmte Situation des Gesehenen nicht ankommt, sondern einzig auf das Sehen Jesu, welches, sofern aller Nachdruck auf demselben liegt, kein gewöhnliches, sinnliches, gewesen sein kann [9]). Auch ein solches Fernsehen ohne Vermittlung der äufseren Sinne ist in dem Kreise magnetischer und ähnlicher Erscheinungen, wie z. B. unter den Propheten der Camisards, nicht ohne Beispiel; dasselbe auf Jesum übertragen, unterliegt zwar denselben Bedenklichkeiten, die sich aber auf die gleiche Weise lösen lassen, wie oben in der Geschichte der Unterredung Jesu mit der Samariterin. Dafs Jesus, als ihn auf diese Eröffnung hin Nathanael für den Sohn Gottes und König Israels anerkennt, ihm erwiedert, diese Probe seiner messianischen Fernsicht sei noch eine Kleinigkeit gegen das, was Nathanael noch zu sehen bekommen werde: dafs nämlich über ihm, als dem Messias, aus geöffnetem Himmel göttliche Kräfte gleichsam auf- und niedersteigen werden (V. 51 f.); diefs beweist keineswegs, wie Paulus meint, dafs in jener ersteren Probe nichts Wunderbares gewesen, da es auch im Wunder eine Steigerung gibt.

Es kann folglich die Anschliefsung der ersten Jünger an Jesum im Wesentlichen so erfolgt sein, wie das vierte Evangelium meldet; wodurch dann die Erzählung der zwei ersten Evangelien von der Berufung der beiden Brüderpaare zu Menschenfischern entweder völlig aus dem Kreise des Geschichtlichen ausgeschlossen, oder doch in soweit für unrichtig erklärt würde, als sie unverkennbar

9) So auch Bleek, Bemerkungen zum Evang. Joh., in den theol. Studien und Kritiken, 1833, S. 440 f.

darauf ausgeht, das erste Anschliefsen der vier Männer an Jesum uns zu berichten [10]).

§. 70.

Der Fischzug des Petrus.

Doch aufser den bisher besprochenen beiden kommt noch eine dritte Erzählung, die des Lukas (5, 1—11.), hier in Betracht, welche, obwohl mit der des Matthäus und Markus genau verwandt, doch auch von ihr durch mehrere Züge sich unterscheidet. Abgesehen von den Kleinigkeiten, auf welche z. B. Storr Gewicht legt, um diese Erzählung von der der beiden ersten Evangelisten zu trennen [1]), liegt ein wesentlicher Unterschied darin, dafs bei Lukas das Anschliefsen der Fischer an Jesus nicht auf eine blofse Einladung hin, sondern in Folge eines reichen Fischzugs geschieht, zu welchem Jesus dem Petrus verholfen hatte. Gibt sich so die Geschichte bei Lukas für die Erzählung einer andern Begebenheit, als welche seine Vormänner berichten: so ist nun zunächst ihre Glaubwürdigkeit für sich zu untersuchen, und dann ihr Verhältnifs zu der des Matthäus und Markus zu bestimmen.

Jesus, am galiläischen See vom Volke gedrängt, besteigt ein Schiff, um in einiger Entfernung vom Ufer ungehinderter zum Volke sprechen zu können; nach Beendigung der Reden fordert er den Simon, den Eigenthümer des Kahnes, auf, tiefer in den See hineinzufahren, und da die Netze zum Fang auszuwerfen. Simon, obwohl wenig ermuthigt durch den schlechten Erfolg der Fischerarbeit in der vergangenen Nacht, erklärte sich doch bereit, und der Erfolg war ein so aufserordentlich reicher Fang, dafs Petrus und seine Genossen, Jakobus und Johannes (Andreas wird hier nicht erwähnt), in das äufserste Er-

10) Vgl. Theile, zur Biogr. J., §. 24.

1) Ueber den Zweck der ev. Gesch. und der Br. Joh., S. 350.

staunen, der Erstere selbst in eine Art von Furcht vor Jesu als einem höheren Wesen gerieth, und auf die Anrede Jesu an Petrus: μὴ φοβῦ· ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν, alle drei Alles verliefsen und ihm nachfolgten.

Dafs, was hier erzählt wird, auf natürliche Weise möglich gewesen, suchen die rationalistischen Ausleger angelegentlich darzuthun. Nach ihnen war der auffallende Erfolg theils Werk einer richtigen Beobachtung Jesu, theils glücklicher Zufall. Tiefer in den See hineinfahren wollte Jesus nach Paulus zuerst nur, um das Volk zu entlassen, und erst als er im Hinfahren einen fischreichen Platz zu bemerken glaubte, forderte er den Petrus auf, hier das Netz auszuwerfen. Ein doppelter Widerspruch gegen die evangelische Erzählung. Wenn doch Jesus in unmittelbarer Verbindung sagt: ἐπανάγαγε εἰς τὸ βάθος, καὶ χαλάσατε τὰ δίκτυα κ. τ. λ., so hatte er offenbar schon bei der Abfahrt die Absicht, einen Fischzug zu veranlassen; und sprach er diese schon am Ufer aus, so konnte seine Hoffnung auf einen glücklichen Fang nicht Ergebnifs der Beobachtung einer fischreichen Stelle auf der Höhe des Sees sein, die sie noch gar nicht erreicht hatten. Man müfste also mit dem Verfasser der natürlichen Geschichte sagen, Jesus habe überhaupt vermuthet, dafs unter den gegebenen Umständen (vielleicht bei herannahendem Sturme) der Fang auf der Mitte des Sees jetzt besser als in der Nacht gelingen werde. Allein, vom natürlichen Gesichtspunkt ausgegangen, wie sollte Jesus diefs besser zu beurtheilen gewufst haben, als die Männer, welche ihr halbes Leben als Fischer auf dem See zugebracht hatten? Gewifs, bemerkten die Fischer nichts, was ihnen zu einem guten Fange Hoffnung machen konnte: so kann auch Jesus etwas der Art natürlicherweise nicht bemerkt haben, und das Zusammentreffen des Erfolgs mit seinem Worte mufs, den natürlichen Standpunkt festgehalten, rein auf Rechnung des Zufalls geschrieben werden.

Doch welche unbesonnene Vermessenheit, so auf Gerathewohl etwas zu versprechen, was nach dem Vorgange der verflossenen Nacht eher fehlschlagen als gelingen konnte! Aber, sagt man, Jesus fordert ja den Petrus auch nur auf, noch einen Versuch zu machen, ohne ihm etwas Bestimmtes zu versprechen. Allein in seiner bestimmten Aufforderung, welche sich auch durch die Bemerkung des Petrus, wie ungünstig die Umstände dem Fange seien, nicht irren läſst, liegt doch zugleich ein Versprechen, und schwerlich hat das χαλάσατε κ. τ. λ. in unserer Stelle einen andern Sinn, als bei der ähnlichen Scene Joh. 21. das βάλετε εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ πλοίου τὸ δίκτυον, καὶ εὑρήσετε (V. 6.). Wenn ferner Petrus selbst seine Bedenklichkeit in den Worten zurücknimmt: ἐπὶ δὲ τῷ ῥήματί σου χαλάσω τὸ δίκτυον, so mag zwar ῥῆμα nicht geradezu durch Zusage, sondern durch Befehl zu übersetzen sein, in jedem Falle aber liegt die Hoffnung darin, daſs, was Jesus gebiete, nicht erfolglos sein werde. Diese Hoffnung, wenn sie Jesus nicht hatte erregen wollen, muſste er alsbald wieder niederschlagen, um sich nicht der Beschämung durch einen etwaigen ungünstigen Erfolg auszusetzen, und in keinem Falle durfte er nach gelungenem Fange den Fuſsfall des Petrus annehmen, wenn er ihn nicht besser, als durch einen auf gut Glück gegebenen Rath verdient hatte.

Es bleibt also der ganzen Absicht der Erzählung zufolge nichts übrig, als hier ein Wunder anzuerkennen; was nun entweder mehr als Wunder der Wirksamkeit oder des Wissens gefaſst werden kann. Zunächst ergäbe sich die erste Auffassungsweise: daſs Jesus durch seine Wundermacht die Fische im See dahin zusammengetrieben hätte, wo er den Petrus das Netz auswerfen hieſs. Nun daſs Jesus auf Menschen, an deren Geist seine Geisteskraft einen Anknüpfungspunkt hatte, unmittelbar durch seinen Willen einzuwirken vermochte, dieſs könnte man

sich etwa noch denken, ohne von den Gesetzen psychologischer Wirksamkeit allzuweit abzukommen; aber wie er auf vernunftlose Wesen, und zwar nicht auf einzelne und ihm unmittelbar gegenwärtige, sondern auf Schaaren von Fischen in der Tiefe eines Sees auf diese Weise habe wirken können, das läfst sich nicht vorstellig machen, ohne in das Zauberhafte hineinzugerathen. Die Olshausen'sche Vergleichung wenigstens, Jesus habe hier dasselbe gethan, was die göttliche Allmacht alljährlich mit den wandernden Fischen und Zugvögeln thue [2]), hinkt nicht blofs, sondern weicht ganz auseinander; denn der Unterschied, dafs das Letztere eine göttliche Thätigkeit ist, welche mit der ganzen übrigen Naturwirksamkeit Gottes, mit dem Wechsel der Jahreszeiten u. s. f. in engster Verbindung steht, das Erstere aber, auch Jesum als wirklichen Gott vorausgesetzt, eine aus allem Naturzusammenhang herausgerissene vereinzelte That wäre, hebt alle Vergleichbarkeit beider Erscheinungen auf. — Doch, auch die Möglichkeit eines solchen Wunders vorausgesetzt, wie denn auf supranaturalistischem Standpunkte nichts an sich unmöglich ist: läfst sich denn auch nur ein scheinbarer Zweck denken, welcher Jesum bewegen konnte, von seiner Wunderkraft einen so abenteuerlichen Gebrauch zu machen? War es denn so viel werth, dafs Petrus durch den Vorfall eine abergläubische und gar nicht neutestamentliche Furcht vor Jesus bekam? und liefs sich nur auf diese der wahre Glaube pfropfen? oder glaubte Jesus nur durch solche Zeichen sich Jünger werben zu können? Wie wenig hätte er da auf die Macht des Geistes und der Wahrheit vertraut, wie viel zu gering den Petrus angeschlagen, der wenigstens später (Joh. 6, 68.) nicht durch die Mirakel, die er von Jesus sah, sondern durch die ῥήματα ζωῆς αἰω-

2) Bibl. Comm., 1, S. 78.

vis, die er von ihm hörte, in seiner Gesellschaft festgehalten war.

Von diesen Schwierigkeiten gedrängt, kann man sich auf die andere Seite flüchten, und als das Gelindere annehmen, Jesus habe nur vermöge seines übermenschlichen Wissens die Kenntniſs gehabt, daſs an jenem Platze gerade eine Menge von Fischen sich befinde, und dieſs dem Petrus mitgetheilt. Meint man dieſs so, Jesus habe mit einer Allwissenheit, wie man sie bei Gott sich vorzustellen pflegt, jederzeit um alle Fische in allen Seen, Flüssen und Meeren gewuſst: so ist es mit seinem menschlichen Bewuſstsein aus; soll er aber nur etwa, wenn er über den Wasser fuhr, von dem Treiben der Fische in demselben Kenntniſs bekommen haben: so ist auch dieſs schon genug, um in seinem Gemüthe den Platz für wichtigere Gedanken zu versperren; endlich, soll er so etwas nicht immer und wesentlich gewuſst haben, sondern es nur, so oft er wollte, haben wissen können: so begreift man nicht, wie in Jesu ein Antrieb entstehen konnte, dergleichen etwas zu erfahren; wie derjenige, dessen Beruf auf die Tiefen der menschlichen Herzen sich bezog, mit den fischreichen Tiefen der Gewässer sich zu befassen versucht sein mochte.

Doch ehe wir über diese Erzählung des Lukas entscheiden, müssen wir sie zuvor noch im Verhältniſs zu der Berufungsgeschichte bei den zwei ersten Synoptikern betrachten; wobei die erste Frage das chronologische Verhältniſs beider Begebenheiten betrifft. Daſs nun der wunderbare Fischzug bei Lukas vorangegangen, die Berufung bei den beiden andern aber erst nachgefolgt sei, diese Voraussetzung ist dadurch abgeschnitten, daſs nach der starken Anhänglichkeit, welche durch jenes Wunder in den Jüngern angeregt war, keine neue Berufung nöthig sein konnte; oder, wenn die mit einem Wunder verknüpfte Einladung nicht hingereicht hatte, die Männer bei Jesu

festzuhalten, konnte er von dem Antiklimax einer später erlassenen kahlen und wunderlosen Aufforderung sich noch weniger Erfolg versprechen. Bei der umgekehrten Stellung könnte sich ein passender Klimax der beiden Einladungen zu ergeben scheinen: doch wozu überhaupt eine zweite, da die erste schon gewirkt hatte? Denn anzunehmen, dafs die Brüder, welche ihm auf die erste hin nachgefolgt waren, ihn bis zur zweiten wieder verlassen gehabt, ist doch nur eine willkürliche Nothhülfe. Namentlich aber, wenn man auch das vierte Evangelium hinzunimmt, was wäre das für ein Verhältnifs, wenn Jesus diese Jünger zuerst so wie Johannes erzählt, in seine Gesellschaft gezogen haben soll; hierauf aber, nachdem sie sich aus einer unbekannten Ursache wieder von ihm getrennt, hätte er sie noch einmal, wie wenn nichts vorangegangen wäre, am galiläischen See berufen, und als auch diese Einladung noch keine bleibende Verbindung hervorbrachte, hätte er zum drittenmal mit Hülfe eines Wunders sie zu seiner Nachfolge aufgefordert? Ihrer ganzen Anlage nach ist vielmehr die Erzählung bei Lukas so beschaffen, dafs auch sie ein früheres engeres Verhältnifs zwischen Jesu und seinen nachmaligen Jüngern ausschliefst. Denn wenn sie ganz unbestimmt damit anhebt, Jesus habe zwei Schiffe am Ufer gesehen, deren Inhaber aus denselben gestiegen waren, um ihre Netze zu waschen, und wenn erst hierauf als der Eigenthümer des einen dieser Fahrzeuge Simon namhaft gemacht wird: so klingt doch diefs, wie Schleiermacher bündig gezeigt hat [3]), völlig fremd, und nur wie auf ein jetzt anzuknüpfendes Verhältnifs vorbereitend, nicht ein schon bestandenes voraussetzend; so dafs auch die von Lukas vorher erzählte Heilung der Schwiegermutter des Petrus entweder, wie so manche Heilungen Jesu, noch ohne Anknüpfung eines

3) Ueber den Lukas, S. 70.

engeren Verhältnisses vorübergegangen, oder von Lukas (Matthäus hat sie später) zu früh gestellt sein muſs.

Es geht uns also auch mit dieser Erzählung des Lukas in ihrem Verhältniſs zu der des Matthäus und Markus, wie es uns mit der johanneischen Erzählung im Verhältniſs zu der letztern ging: daſs nämlich keine von beiden weder vor noch nach der andern sich will einreihen lassen, daſs sie somit einander ausschlieſsen [4]). Fragt sich hiebei, wer die richtige Erzählung gebe? so hat schon Schleiermacher die des von ihm behandelten Evangelisten als die genauere vorgezogen [5]), und neuestens hat Sieffert sehr emphatisch versichert, gewiſs habe noch Niemand daran gezweifelt, daſs die Erzählung des Lukas ein viel treueres Bild des ganzen Vorfalls gebe, indem sie sich durch eine Fülle specieller, anschaulicher und innerlich wahrer Züge höchst vortheilhaft von der Erzählung des ersten (und zweiten) Evangeliums unterscheide, welche ihrerseits durch Auslassung des eigentlich ergreifenden Hauptmoments (des Fischzugs) sich als von einem Nichtaugenzeugen herrührend charakterisire [6]). Ich habe mich diesem Kritiker schon an einem andern Orte [7]) als denje-

4) Diess und den sagenhaften Charakter beider Erzählungen erkennt auch de Wette an, exeg. Handb. 1, 1, S 47. 1, 2, S. 38 f.

5) An ihn schliesst sich auch hier Neander an, L. J. Chr., S. 249 f. Er bemerkt, schon bei Matthäus können uns die Worte Jesu zu Petrus, dass er ihn zu einem Menschenfischer machen wolle, dazu führen, eine den Gebrauch dieser Vergleichung veranlassende Begebenheit vorauszusetzen. Ganz recht; nur dass diese Veranlassung nicht gerade ein Wunder, überhaupt nicht ein einzelner Vorfall, gewesen sein muss; sondern Veranlassung genug war der Umstand, dass Petrus früher das Fischerhandwerk getrieben hatte.

6) Ueber den Ursprung des ersten kan. Ev., S. 73.

7) Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1834. Nov.

nigen gestellt, der einen solchen Zweifel wagen wolle, und ich kann auch hier nur die Frage wiederholen: was ist — wenn doch die eine der beiden Erzählungen durch mündliche Ueberlieferung entstellt sein soll — dem Wesen der Tradition angemessener: das wirklich geschehene Factum des Fischzugs zum blofsen Dictum von Menschenfischern verflüchtigt, oder diese ursprünglich allein vorhandene bildliche Rede zu jener Geschichte vergröbert zu haben? Die Antwort auf diese Frage kann nicht zweifelhaft sein. Denn seit wann wäre es doch in der Art der Sage, zu vergeistigen, Reales, wie eine Wundergeschichte ist, in Ideales, wie blofse Reden, zu verwandeln? da doch nach der ganzen Natur der Bildungsstufe und der Geistesvermögen, welchen sie vorzugsweise angehört, die Sage darauf ausgehen mufs, dem flüchtigen Gedanken einen soliden Leib zu bauen, das leicht mifsverstehbare und schnell verhallende Wort als allgemein verständliche und unvergefsliche Begebenheit zu fixiren.

Und wie leicht läfst sich erklären, wie aus der von den zwei ersten Evangelisten aufbewahrten Gnome die Wundererzählung des dritten sich bilden konnte. Hatte Jesus seine Apostel, sofern einige derselben früher das Fischergewerbe getrieben hatten, als Menschenfischer bezeichnet; hatte er das Himmelreich mit einer σαγήνῃ βληθείσῃ εἰς τὴν θάλασσαν verglichen, in welcher Fische aller Art gefangen werden (Matth. 13, 47. ff.): so ergaben sich von selbst die Apostel als diejenigen, welche auf Jesu Wort dieses Netz auswarfen, und in demselben den wunderbar reichen Fischzug thaten[8]). Nimmt man noch dazu, dafs die alte Sage ihre Wundermänner gerne mit Fischzügen zu schaffen haben liefs, wie denn Porphyr und

8) Auch nach de Wette, a. d. zuletzt a. O., ist der reiche Fischfang „ein symbolisches Wunder, die reiche apostolische Wirksamkeit vorbildend.“

Jamblich etwas Aehnliches von Pythagoras erzählen[9]): so ist nicht abzusehen, was der Ansicht noch entgegenstehen könnte, dafs der Fischzug des Petrus nur die zur Wundergeschichte gewordene Gnome von den Menschenfischern sei; wodurch zugleich alle Schwierigkeiten, welche die natürliche wie die supranaturale Auffassung der Erzählung drücken, mit Einem Schlage weggeräumt sind.

Einen ähnlichen wunderbaren Fischzug weifs der Anhang des vierten Evangeliums aus den Tagen der Auferstehung Jesu zu berichten (K. 21.). Gleichfalls auf dem galiläischen See fischt Petrus, wie dort, in Begleitung der beiden Zebedaiden und einiger andern Jünger, die ganze Nacht hindurch, ohne etwas zu fangen[10]). Mit dem ersten Morgen kommt Jesus an das Ufer und fragt, von ihnen unerkannt, ob sie kein *προσφάγιον* haben? und als sie diefs verneinen, heifst er sie rechts vom Schiffe das Netz auswerfen, worauf sie wirklich einen überaus reichen Fang thun, und daran Jesum erkennen. Dafs diefs eine von der bei Lukas erzählten Geschichte verschiedene sei, ist wegen der grofsen Aehnlichkeit kaum denkbar; ohne allen Zweifel vielmehr ist dieselbe Erzählung durch die Tradition in verschiedene Theile des Lebens Jesu verlegt worden[11]).

Vergleichen wir nun diese drei Fischzugsgeschichten, die beiden von Jesus erzählten und die von Pythagoras:

---

9) Porphyr. vita Pythagorae, no. 25. ed. Kiessling; Jamblich. v. P. no. 36. ders. Ausg. Diese Geschichte darf hier verglichen werden, da sie als die weniger wunderbare schwerlich durch Nachbildung der evangelischen Erzählung, sondern unabhängig von derselben entstanden ist, und also auf eine gemeinsame Neigung der alten Sage zu dergleichen Geschichten hinweist.

10) Luc. 5, 5: *δι' ὅλης τῆς νυκτὸς κοπιάσαντες οὐδὲν ἐλάβομεν.* Joh. 21, 5: *καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐπίασαν οὐδέν.*

11) Vgl. de Wette, exeg. Handb., 1, 3, S. 213.

so wird uns ihr mythischer Charakter vollends anschaulich. Was bei Lukas ohne Zweifel ein Wunder der Macht sein soll, ist in der jamblichischen Erzählung ein Wunder des Wissens, indem Pythagoras von den bereits auf natürlichem Wege gefangenen Fischen nur die Zahl auf wunderbare Weise anzugeben weifs; zwischen beiden aber steht die johanneische Darstellung insofern in der Mitte, als auch in ihr, wenn gleich nicht als Vorherbestimmung des Wunderthäters, sondern nur als Angabe des Erzählers, die Zahl der Fische (153) eine Rolle spielt. Ein sagenhafter Zug ist ferner in allen drei Erzählungen die Art, wie die Menge und Schwere der Fische geschildert wird; besonders wenn man auf die Variationen merkt, welche sich in dieser Hinsicht finden. Nach Lukas ist die Menge der Fische so grofs, dafs die Netze zerreifsen, dafs ein Schiff sie nicht fafst, und auch nach der Vertheilung in zwei Fahrzeuge beide zu sinken drohen. Dafs in Gegenwart des Wunderthäters die durch seine Wundermacht gefüllten Netze zerrissen sein sollten, will der Tradition im vierten Evangelium nicht recht einleuchten; da sie aber doch durch Hervorhebung der Menge und Schwere der gefangenen Fische das Wunder heben will, so zählt sie dieselben, bestimmt sie als μεγάλες, und fügt hinzu, dafs die Männer das Netz ἐκ ἔτι ἑλκῦσαι ἴσχυσαν ἀπὸ τῆς πλήθους τῶν ἰχθύων: statt nun aber durch ein Zerreifsen der Netze aus dem miraculösen Zusammenhange zu fallen, weifs sie geschickt ein zweites Wunder daraus zu machen, dafs τοσούτων ὄντων, οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον. Ein weiteres Wunder bietet Jamblich dar, welches übrigens bei ihm neben dem Wissen des Pythagoras um die Zahl der Fische das einzige ist, dafs nämlich während des Abzählens der Fische, wozu es doch bei ihrer grofsen Menge geraume Zeit brauchte, keiner derselben gestorben sei. — Wem in diesen Vergleichungen nicht das Schalten und Walten der Sage, und damit auch der sagenhafte Charakter dieser evangelischen

Erzählungen zur Anschauung kommt, sondern die Anhänglichkeit an die geschichtliche, sei es natürliche oder übernatürliche, Fassung derselben bleibt: nun der muſs doch ebensowenig einen Begriff von Sage wie von Geschichte, von Natürlichem wie von Uebernatürlichem haben.

§. 71.

Berufung des Matthäus. Gemeinschaft Jesu mit den Zöllnern.

Das erste Evangelium erzählt (9, 9 ff.) von einem ἀνθρωπος, Ματθαῖος λεγόμενος, statt dessen das zweite und dritte (2, 14 ff. 5, 27 ff.) einen Λευΐν (τὸν τοῦ Ἀλφαίου bei Markus) haben, welchem, wie er an seiner Zollstätte saſs, Jesus das ἀκολούθει μοι zurief, worauf er (nach Lukas Alles verlieſs) ihm nachfolgte, und ein Mahl veranstaltete, an welchem viele Zöllner und Sünder zum Anstoſs der Pharisäer Theil nahmen.

Wegen des verschiedenen Namens hat man schon gemeint, es müssen hier zwei verschiedene Begebenheiten zum Grunde liegen [1]; doch jene Namensverschiedenheit wird weit überwogen von der Aehnlichkeit, welche darin liegt, daſs Matthäus, wie die beiden andern, diese Berufungsgeschichte zwischen die gleichen Begebenheiten hineinstellt; daſs beiderseits das Subject der Erzählung in die gleiche Situation versetzt, Jesu Anrede mit denselben Worten gegeben, und ihr der gleiche Erfolg zugeschrieben wird [2]. Ist man daher jetzt ziemlich allgemein einverstanden, daſs die drei Synoptiker bloſs Eine Begebenheit erzählen: so fragt sich nur, ob man darin nicht zu weit geht, daſs man zugleich annimmt, sie haben unter den verschiedenen Namen doch nur Eine Person, und zwar den Apostel Matthäus, verstanden. Dieſs sucht man gewöhnlich durch die Voraussetzung denkbar zu machen,

1) s. bei Kuinöl, in Matth. p. 255.
2) Sieffert, a. a. O. S. 55.

dafs Levi der eigentliche, Matthäus nur der Beiname des Mannes gewesen sei [3]; oder dafs er nach seinem Uebertritt zu Jesus jenen mit diesem vertauscht habe [4]. Um zu einer solchen Annahme berechtigt zu sein, müfsten wir eine Spur haben, dafs die Evangelisten, welche den hier berufenen Zöllner Levi nennen, darunter keinen andern verstehen, als denjenigen, welchen sie im Apostelkataloge als Matthäus aufführen. Allein nicht nur erwähnen sie hier (Marc. 3, 18. Luc. 6, 15. A.G. 1, 13.), wo mehrere Beinamen und Doppelnamen vorkommen, des Namens Levi als früherer oder eigentlicher Benennung des Matthäus nicht, sondern sie lassen bei ihrem Matthäus auch das ὁ τελώνης weg, welches der erste Evangelist in seinem Kataloge (10, 3.) beisetzt, zum deutlichen Beweise, dafs sie den Matthäus nicht mit dem vom Zolle weg berufenen Levi identisch denken [5].

Erzählen so die Evangelisten die Berufung von zwei verschiedenen Männern, aber auf ganz gleiche Weise: so ist, dafs beide Theile Recht haben sollten, defswegen unwahrscheinlich, weil schwerlich so ganz dieselbe Begebenheit sich wiederholte; und mufs somit der eine Theil Unrecht haben, so hat man in dem Berichte des ersten Evangeliums den Uebelstand finden wollen, dafs hier Matthäus erst um ein Ziemliches nach der Bergrede berufen werde, da doch nach Lukas (6, 13 ff.) vor der Bergrede schon sämmtliche Zwölfe ausgewählt gewesen seien [6]. Allein diefs würde höchstens nur beweisen, dafs das erste Evangelium jene Berufungsgeschichte unrichtig stelle, nicht aber, dafs es dieselbe auch falsch erzähle. Da es somit

3) Huinöl, a. a. O. Paulus, exeg. Handb., 1, b, S. 513. L. J., 1, a, 240.
4) Bertholdt, Einleitung, 3, S. 1255 f. Fritzsche, S. 340.
5) vgl. Siefferat, S. 56; de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 91.
6) Siefferat, S. 60.

irrig ist, der Erzählung des ersten Evangelisten eigenthümliche Schwierigkeiten aufbürden zu wollen; ebensowenig aber in der der beiden andern sich dergleichen zeigen, wenn man nicht etwa das καταλιπὼν ἅπαντα bei Lukas, von einem Manne, den er doch nicht unter den beständigen Begleitern Jesu aufführt, unpassend finden will[7]): so fragt es sich nur noch, ob sie von keinen gemeinsamen gedrückt werden, welche dann beide Berichte als unhistorisch erscheinen lassen würden?

In dieser Hinsicht ist die genaue Analogie dieser Berufungsgeschichte mit der der beiden Brüderpaare bemerkenswerth. Wie diese von den Netzen, so wird hier der Jünger von der Zollbank abgerufen; wie dort, so braucht es hier nichts weiter als das einfache: ἀκολούθει μοι, und dieser Ruf des Messias hat über das Gemüth der Berufenen eine so unwiderstehliche Gewalt, dafs hier der Zöllner, wie dort die Fischer, καταλιπὼν ἅπαντα, ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ. Allerdings ist nicht zu läugnen, womit Fritzsche die Anklagen eines Julian und Porphyrius, Matthäus zeige sich hier leichtsinnig, zurückschlägt, dafs Matthäus Jesum, der damals schon längere Zeit in jenen Gegenden gewirkt hatte, längst gekannt haben müsse; aber eben, je länger auch Jesus ihn schon beobachtet hatte, desto leichter konnte er Gelegenheit finden, den Mann allmählig und ruhig in seine Nachfolge zu ziehen, statt ihn so tumultuarisch mitten aus seinem Beruf herauszureifsen. Freilich meint Paulus, es sei hier von keiner Berufung zur Jüngerschaft, von keinem plötzlichen Verlassen des bisherigen Gewerbes die Rede, sondern Jesus habe dem Freunde, der ihm für diesen Tag ein Mahl bereitet hatte, nach geendigtem Lehrgeschäft nur bemerklich machen wollen, dafs er jetzt bereit sei, mit ihm nach Hause und zu

7) de Wette, a. a. O.

Tafel zu gehen [8]). Allein die Mahlzeit erscheint, namentlich bei Lukas, nicht als Grund, sondern als Folge jener Abberufung; zur Mahlzeit ferner wird ein bescheidener Gast dem Wirth, der ihn geladen, nur durch ein ἀκολουθήσω σοι, nicht durch ἀκολούθει μοι sich ansagen; endlich wird ja bei dieser Auffassung die ganze Anekdote so bedeutungslos, dafs sie besser weggeblieben wäre [9]). Somit bleibt das Jähe und Gewaltsame dieser Scene immer ein Punkt, an welchen sich der Zweifel und die Vermuthung anschliefsen kann, es möchte vielleicht der Austritt des apostolischen Mannes aus seinem früheren Lebenskreise und sein Eintritt in einen neuen in der Sage durch die Wendung veranschaulicht worden sein: derselbe habe das Werkzeug seines bisherigen Treibens weggeworfen, seine Werkstätte verlassen, um ein neues Leben zu beginnen.

Besondere Aufmerksamkeit verdient bei dieser Erzählung noch der Umstand, dafs, nach der gewöhnlichen Voraussetzung über den Verfasser des ersten Evangeliums, in diesem Matthäus selbst die Geschichte seiner Berufung erzählen würde. Dafs nun positive Spuren hievon in der Erzählung sich keine befinden, ist als eingestanden anzunehmen, und es fragt sich daher nur, ob keine negativen vorhanden sind, die jene Annahme unmöglich oder unwahrscheinlich machen? Dafs der Evangelist hier nicht in der ersten Person von sich redet, und nicht sofort diejenigen Begebenheiten, welche er selbst miterlebte, in der ersten Person des Plural, wie der Verfasser der A. G., vorträgt, diefs freilich kann noch nichts beweisen, da auch ein Josephus, nicht minder classische Geschichtschreiber, von sich in der dritten Person schreiben, und das Wir des Pseudomatthäus im Ebionitenevangelium gerade höchst

8) Exeg. Handb., 1, b, S. 510. L. J., 1, a, 240.

9) Schleiermacher, über den Lukas, S. 79.

10) Gratz, Comm. z. Matth., 1, S. 470.

verdächtig klingt. Auch dafs er sich sogar durch einen ganz fremd thuenden Ausdruck: ἄνθρωπον, Ματθαῖον λεγόμενον, bezeichnet, woran, wie an dem zuvor erwähnten Umstande, die Manichäer Anstofs nahmen [11]), hat gleich bei Xenophon eine Analogie, welcher in der Anabasis sich selbst als Ξενοφῶν τις Ἀθηναῖος einführt [12]). Nur ist diefs bei dem Griechen nicht treue Hingabe an den Gegenstand und naive Reflexionslosigkeit, wofür es Olshausen bei dem Evangelisten in Anspruch nimmt; sondern entweder einer alten Ueberlieferung zufolge [13]) die Absicht, nicht für den Verfasser zu gelten, oder doch künstlerische Absichtlichkeit überhaupt: welches beides man dem Matthäus nicht wird zuschreiben wollen. Ob man defswegen jenen Ausdruck mit Schulz [14]) als ein Zeichen ansehen dürfe, dafs der Verfasser des ersten Evangeliums nicht eben jener Matthäus war, möchte schwer zu entscheiden sein; jedenfalls ist auch im Uebrigen diese Berufungsgeschichte weit weniger klar erzählt, als namentlich im dritten: man weifs dort nicht, wie auf einmal von einem ἀναπεσεῖσθαι ἐν τῇ οἰκίᾳ die Rede sein kann, da doch der erste Evangelist, wenn er selbst der gastgebende Zöllner war, seine Freude über die Berufung wohl auch in der Erzählung noch dadurch hätte hervortreten lassen, dafs er, wie Lukas, ausdrücklich bemerkt hätte, wie er alsbald eine δοχὴν μεγάλην in seinem Hause veranstaltet habe. Sagt man, er habe diefs aus Bescheidenheit nicht so ausdrücklich sagen mögen: so zieht man einen derben Galiläer jener Zeit in die Ziererei des schwächlichsten modernen Bewufstseins herunter.

An das Mahl bei'm Zöllner, an welchem viele Berufs-

---

11) Augustin c. Faust. Manich. 17, 1.
12) 3, 1, 4.
13) Plutarch. de gloria Atheniens., zu Anfang.
14) Ueber das Abendmahl, S. 308.

genossen desselben Theil nahmen, knüpfen die Evangelisten Vorwürfe, welche die Φαρισαῖοι und γραμματεῖς gegen Jesu Jünger geäufsert haben: dafs ihr Lehrer μετὰ τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν esse; worauf Jesus, der den Tadel hatte hören können, die bekannten Gnomen von der Bestimmung des Arztes für Kranke und des Menschensohns für Sünder zurückgab (Matth. 9, 11 ff. parall.). Dafs Vorwürfe über zu grofse Gemeinschaft mit dem verachteten Stande der Zöllner Jesu nicht selten von seinen pharisäischen Gegnern gemacht wurden (vgl. Matth. 11, 19.), liegt ganz in dem Wesen seiner Stellung, und ist also, wenn irgend etwas, historisch; so wie die Jesu hier in den Mund gelegte Beantwortung jener Vorwürfe durch ihren schlagenden, gnomischen Charakter sich ganz zu wörtlicher Aufbewahrung in der Ueberlieferung eignete. Dafs jener Anstofs namentlich auch dadurch erregt worden sei, dafs Jesus mit Zöllnern speiste, und unter ihr Dach ging, hat gleichfalls keine Unwahrscheinlichkeit gegen sich. Aber dafs nun die Vorwürfe der Gegner sich unmittelbar an das Zöllnermahl angeschlossen haben sollen, wie es nach unserer Erzählung den Schein gewinnt, wenn es namentlich bei Markus (V. 16.) heifst: καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἰδόντες αὐτὸν ἐσθίοντα — ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς, diefs will sich schon nicht ebensogut denken lassen [15]). Denn da die Mahlzeit, an welcher auch die Jünger Theil nahmen, ἐν τῇ οἰκίᾳ war: wie konnten die Pharisäer diesen noch während des Essens solche Vorwürfe machen, ohne durch εἰςελθεῖν παρὰ ἁμαρτωλῷ sich ebenso zu verunreinigen, wie sie es Jesu (Luc. 19, 7.) vorwarfen? und draufsen gewartet, bis das Mahl zu Ende wäre, wornen die Pharisäer doch auch nicht haben. Dafs aber die evangelische Erzählung nur einen causalen, keinen Zeitzusammenhang zwischen dem Zöllnermahl und dem pha-

15) Vgl. de Wette, exeg. Handb., 1, 2, S. 134.

rischischen Tadel setze, läfst sich schwerlich auch nur von der Darstellung bei Lukas mit SCHLEIERMACHER [16]) behaupten. Leicht könnte diese unmittelbare Verknüpfung auf sagenhaftem Wege entstanden sein; denn in der That wüfste man kaum, wie das abstracte Datum, dafs an dem freundlichen Verkehr Jesu mit den Zöllnern die Pharisäer Anstofs genommen, und diefs bei verschiedenen Gelegenheiten ausgesprochen haben, sich in der Alles in's Concrete umbildenden Sage anders hätte darstellen können, als so: Jesus speiste einmal in eines Zöllners Hause mit vielen Zöllnern; das sahen die Pharisäer, traten zu den Jüngern, und machten ihnen Vorwürfe, welche auch Jesus hörte und alsbald lakonisch genug beantwortete.

Nach den Pharisäern läfst Matthäus die Johannisjünger zu Jesu treten mit der Frage, warum seine Schüler nicht ebenso, wie sie, fasten (V. 14 f.); bei Lukas (V. 33 ff.) sind es noch die Pharisäer, welche ihre und der Johannisjünger Fasten, im Gegensatze gegen das ἐσθίειν und πίνειν seiner Jünger, Jesu entgegenhalten; Markus vermittelt auf unklare Weise (V. 18 ff.). Hier soll nun nach SCHLEIERMACHER jeder Unbefangene in der Darstellung des Matthäus im Vergleich mit der des Lukas die verwirrende Umgestaltung einer zweiten Hand erkennen, welche sich nicht zu erklären wufste, wie die Pharisäer dazu gekommen, sich auf die Schüler des Täufers zu berufen. Vielmehr aber wäre, meint SCHLEIERMACHER, von den Johannisjüngern die Frage fast einfältig gewesen: wogegen sich leicht begreifen lasse, wie die Pharisäer dazu kommen konnten, auf eine äufsere Aehnlichkeit mit den Johannisjüngern Jesu gegenüber, der selbst die Johannistaufe angenommen hatte, sich zu stützen. Allerdings nun ist es auffallend, dafs nach den Pharisäern, welche sich an Jesu Essen mit Zöllnern stiefsen, wie gerufen Je-

16) a. a. O. S. 77.

hannisjünger aufgetreten sein sollen, welche überhaupt an seinem und der Seinigen unverkümmertem Essen und Trinken Anstofs nahmen, und wahrscheinlich ist Beides, in der evangelischen Ueberlieferung der Sachverwandtschaft wegen zusammengestellt, von dem ersten Evangelisten irrig auch durch die Einheit von Zeit und Ort verbunden worden. Allein die Art, wie nun der dritte Evangelist Beides zusammenfügt, sieht selbst einer noch künstlicheren Verbindung gleich, und einer historischen schon defswegen nicht, weil die Gegenrede Jesu nur gegen Johannisjünger oder solche, welche ihn über jene Differenz gutmüthig fragten, gerichtet sein kann: gegen Pharisäer würde sie wohl anders und schärfer lauten [17].

Ganz dasselbe Verhältnifs wie die von Matthäus oder Levi behandelt auch eine andere Erzählung, welche dem Lukas eigenthümlich ist (19, 1 10.). Wie Jesus auf seiner letzten Festreise durch Jericho kommt, war ein ἀρχιτελώνης Zacchäus, um ihn in dem Volksgedränge bei seiner kleinen Statur doch sehen zu können, auf einen Baum gestiegen, wo ihn Jesus bemerkte, und ihn sogleich würdig fand, das Nachtquartier bei ihm zu nehmen. Auch hier erregt das Anschliefsen an einen Zöllner die Unzufriedenheit der strengerdenkenden Zuschauer; worauf, nachdem noch Zacchäus bufsfertige und wohlthätige Gelübde für die Zukunft gethan, Jesus durch eine ähnliche Gnome wie oben antwortet. Bei dieser Geschichte scheint zwar die ausgezeichnete Anschaulichkeit der Scene für ihren historischen Charakter zu sprechen: doch enthält auch sie etwas, das bedenklich machen könnte. Nämlich die Erzählung lautet gar nicht so, als ob Jesus von dem Manne schon vorher gewufst, und jetzt ihm Jemand denselben mit Nennung des Namens gezeigt hätte [18]: sondern

17) de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 95.
18) Paulus, exeg. Handb., 3, a, S. 48. Kuinöl, in Luc. p. 632.

Olshausen hat Recht, wenn er die Kenntnifs, die hier Jesus plötzlich von Zacchäus zeigt, auf sein Vermögen zurückführt, ohne Zeugnifs Andrer zu wissen, was im Menschen war. Doch reicht, nach dem früher über ähnliche Züge Bemerkten, weder diefs, noch der Umstand, dafs die Erzählung von dem Zeugnifs der drei übrigen Evangelisten verlassen ist, hin, einen entschiedenen Zweifel gegen ihre geschichtliche Wahrheit zu begründen.

§. 72.

Die zwölf Apostel.

Die Männer, deren Berufung bisher betrachtet worden ist: die Jonaiden, die Zebedaiden, sammt Philippus und Matthäus, den einzigen Nathanael ausgeschlossen, bilden die Hälfte desjenigen engeren Kreises von Schülern Jesu, welcher unter dem Namen οἱ δώδεκα, οἱ δώδεκα μαθηταὶ oder ἀπόστολοι, durch das ganze N. T. hindurchgeht. Die zum Grunde liegende Vorstellung von diesen Zwölfen ist, dafs Jesus selbst sie ausgewählt habe (Marc. 3, 13 f. Luc. 6, 13. Joh. 6, 70. 15, 16). Matthäus zwar erzählt uns die Geschichte der Auswahl sämmtlicher Zwölfe nicht, sondern setzt sie stillschweigend voraus, indem er (10, 1.) dieselben schon als feststehendes Collegium einführt. Lukas hingegen erzählt (6, 12 ff.), wie nach einer auf dem Berge im Gebete durchwachten Nacht Jesus aus dem weiteren Kreise seiner Anhänger Zwölfe ausgewählt habe, und hierauf mit ihnen von der Höhe herabgestiegen sei, um die sogenannte Bergrede zu halten. Auch Markus (a. a. O.) berichtet in demselben Zusammenhange, dafs Jesus auf einem Berge aus der gröfseren Anzahl seiner Schüler nach beliebiger Auswahl zwölf Männer berufen habe.

Dafs nun Jesus nach der Darstellung des Lukas gerade vor der Bergrede und mit Beziehung auf dieselbe die Zwölfe ausgewählt habe, davon läfst sich kein Grund ent-

decken, indem diese Rede weder besonders auf sie berechnet ist [1]), noch sie bei Abhaltung derselben eine Verrichtung haben konnten; die Darstellung bei Markus aber sieht so ganz darnach aus, nach dem ganz unbestimmten Datum, dafs Jesus die Zwölfe ausgewählt habe, aus eigener Phantasie gemacht zu sein, dafs aus ihr über die eigentliche Veranlassung und Art dieser Auswahl keine Belehrung zu entnehmen ist [2]), und Matthäus noch am besten zu thun scheint, wenn er die eigentliche Berufungsscene, ohne sie zu schildern, blofs voraussetzt; wie auch Johannes, ohne vorher einer Auswahl gedacht zu haben, auf einmal (6, 67.) von den δώδεκα zu sprechen anfängt.

Wird so, dafs Jesus selbst die Zwölfzahl der Apostel festgestellt habe, in den Evangelien eigentlich immer nur vorausgesetzt: so fragt sich, ob die Voraussetzung richtig ist? Zwar, dafs zu Jesu Lebzeiten schon jene Zahl sich festgestellt hatte, scheint nicht bezweifelt werden zu können, da nicht nur nach der Darstellung der Apostelgeschichte die Zwölfe gleich nach Jesu Himmelfahrt als ein so geschlossener Körper auftreten, dafs sie die durch den Abgang des Judas entstandene Lücke alsbald durch eine neue Wahl ausfüllen zu müssen glauben (1, 15 ff.); sondern auch Paulus (1. Kor. 15, 5.) von einer τοῖς δώδεκα zu Theil gewordenen Erscheinung des Auferstandenen spricht. Das aber hat namentlich Schleiermacher gefragt, ob Jesus selbst die Zwölfe ausgewählt, und nicht vielmehr das besondere Verhältnifs von Zwölfen aus dem Kreise seiner Anhänger zu ihm sich allmählig von selbst gemacht habe [3])? Dafs nun die Wahl der Zwölfe in einem besondern feierlichen Acte vor sich gegangen wäre, dafür haben wir nach dem Bisherigen nicht nur keine Bürgschaft,

1) Schleiermacher, über den Lukas, S. 85.
2) Vgl. dens. ebend.
3) a. a. O. S. 88.

sondern die Evangelien selbst lassen ja Sechse von ihnen einzeln und paarweise bei verschiedenen Anlässen berufen werden; eine andre Frage aber ist, ob nicht doch die Zwölfzahl eine von Jesu selbst bestimmte gewesen sei, er also mit Vergröfserung seines nächsten Gefolges bei dieser absichtlich inne gehalten habe? Zufällig kann dieselbe um so weniger sein, je bedeutsamer sie ist, und je leichter sich nachweisen läfst, was Jesum bewogen haben mag, sie zu wählen. Er selbst, wenn er Matth. 19, 28. den Jüngern verheifst: καθίσεσθε ἐπὶ δώδεκα θρόνους, κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ, gibt der Zahl derselben eine Beziehung auf die Zahl der Stämme seines Volks, und das höchste christliche Alterthum war der Ansicht, dafs er sie in dieser Beziehung gewählt habe [4]). War er und seine Jünger zunächst gesandt εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ (Matth. 10, 6. 15, 24.): so konnte es angemessen scheinen, die Zahl der auszusendenden Hirten nach der Zahl der hirtenlosen (Matth. 9, 36.) Stämme festzusetzen.

Die Bestimmung dieser Zwölfe wird Joh. 15, 16. nur ganz allgemein, Marc. 3, 14 f. dagegen genauer und ohne Zweifel richtig angegeben. Ἐποίησε δώδεκα, heifst es hier, 1) ἵνα ὦσι μετ' αὐτοῦ, d. h. um nicht nur auf seinen Reisen nicht ohne Gesellschaft, Hülfe und Bedienung zu sein, wie sie ihm denn vielfältig zu Bestellung von Quartier (Luc. 9, 52. Matth. 26, 17 f.), zu Herbeischaffung von Lebensmitteln (Joh. 4, 8.) und andern Reisebedürfnissen (Matth. 21, 1 ff.) behülflich waren; sondern vornehmlich sollten sie in seiner Gesellschaft herangebildet werden zu γραμματεῖς μαθητευθέντες εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (Matth. 13, 52.), zu welchem Behufe ihnen Gelegenheit gegeben war, theils Jesu meisten Lehrvorträgen anzuwoh-

4) Ep. Barnab. 8, und das Evangelium der Ebioniten bei Epiphanius, haer. 30, 13.

nen, und selbst noch besondre Aufschlüsse über dieselben sich von ihm zu erbitten (Matth. 13, 10 ff. 36 ff.), theils durch seine ebenso freundliche als strenge Zucht ihre Gesinnung zu läutern (Matth. 8, 26. 16, 23. 18, 1 ff. 21 ff. Luc. 9, 50. 55 f. Joh. 13, 12 ff. u. s.), theils endlich durch den Anblick seines Vorbildes sich zu heben (Joh. 14, 9.). 2) Daran schliefst sich sofort das Andre an, was dort als Zweck der Erwählung der Zwölfe namhaft gemacht wird, ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν, nämlich τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν: sowohl, was bei Markus zunächst der Sinn ist, noch während seines Lebens; als auch, was wir im Sinne Jesu hinzudenken müssen, zur Ausbreitung seiner Sache nach seinem Tode. (Damit ist in der Stelle bei Markus noch die ἐξουσία, θεραπεύειν τὰς νόσους, καὶ ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια verbunden; ein Punkt, von welchem erst später die Rede werden kann.)

Eben von dieser Bestimmung hatten sie auch den auszeichnenden Namen ἀπόστολοι (Matth. 10, 2. Marc. 6, 30. Luc. 6, 13. u. s.). Man hat gezweifelt, ob wirklich nach Luc. 6, 13. dieser Name den Zwölfen von Jesus selbst schon beigelegt gewesen, und nicht vielleicht erst später *ex eventu* aufgekommen sei [5]? Allein, dafs Jesus sie seine Abgesandten genannt habe, kann nichts Unwahrscheinliches haben, wenn er sie wirklich schon (Matth. 10, 5 ff. parall.) auf eine Reise zur Verkündigung des nahenden Messiasreiches ausgesendet hat. Man müfste denn eben diese Sendung, zumal das vierte Evangelium von derselben schweigt, dafür ansehen, aus der Zeit nach Jesu Tod in seine Lebzeiten zurückgetragen zu sein, um von der nachherigen Mission der Apostel ein Vorspiel noch unter Jesu Augen vorgehen zu lassen; ein Zweifel, zu welchem, da jene Aussendung nichts Unwahrscheinliches gegen sich hat, die Berechtigung fehlt.

---

5) Schleiermacher, a. a. O. S. 87.

Wie Johannes nichts von dieser Missionsreise der Synoptiker: so wissen diese nichts davon, was Johannes sagt, dafs schon zu Lebzeiten Jesu seine Jünger getauft haben (4, 2.); sondern erst nach der Auferstehung ertheilt er ihnen hier zum Taufen die Vollmacht (Matth 28, 19. parall.). Da jedoch der Taufritus einerseits schon von Johannes als Vorbereitung auf das Reich des Messias eingeführt war; und andererseits nach dem Tode Jesu gleich bei der ersten Aufnahme neuer Mitglieder als Weihe für das Reich Christi erscheint (A. G. 2, 38. 41.): so ergibt sich die Anwendung der Taufe auch schon während des Lebens Jesu als das natürlichste Mittelglied; wie auch die andere Notiz sowohl an sich, als unter Vergleichung von 1. Kor. 1, 17. alle Wahrscheinlichkeit für sich hat, dafs Jesus selbst nicht getauft habe, sondern nur seine Jünger (4, 2).

Aufser jener Missionsreise gedenken die Evangelien keiner längeren Entfernung der Zwölfe von Jesu; denn daraus, dafs sie nach seinem Tode wieder ihrem Gewerbe nachgingen (Joh. 21, 2 ff.), ist doch wohl kein Beweis herzunehmen. Nur der Eifer harmonisirender Theologen, welche nach der ersten Berufung noch für eine zweite und dritte Raum gewinnen wollten, auf der einen, und die Bemühung pragmatischer Ausleger auf der andern Seite, das Auskommen so vieler unbemittelten Männer dadurch begreiflicher zu machen, dafs man sie dazwischen hinein wieder durch Arbeit etwas verdienen liefs, konnte aus den Evangelien solche Unterbrechung des Zusammenseins Jesu mit den Zwölfen herauslesen. Was nun das Auskommen Jesu und seiner Gesellschaft betrifft, so liegen in der Gastfreundlichkeit des Orients, welche bei den Juden besonders dem Rabbinen zu Gute kam; in der Begleitung begüterter Frauen, *αἵτινες διηκόνουν αὐτῷ ἀπὸ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς* (Luc. 8, 2 f.); endlich in dem, freilich nur vom vierten Evangelisten erwähnten, *γλωσσόκομον* (12, 6. 13, 29.),

aus welchem neben den Bedürfnissen der Gesellschaft auch noch den Armen Unterstützung gereicht werden konnte, und in welches, wie wir denken müssen, bemittelte Freunde Jesu Beiträge gaben, wie es scheint, Subsistenzmittel genug. Wer diese jedoch entweder ohne eigenen Erwerb der Jünger nicht für zureichend hält, oder überhaupt eine gänzliche Lossagung der Zwölfe von ihren bürgerlichen Geschäften nicht wahrscheinlich findet, der muß nur seine Ansicht nicht auch den Evangelien aufzwingen wollen, welche vielmehr durch das grofse Gewicht, welches sie auf das ἀφήκαμεν πάντα von Seiten der Apostel legen (Matth. 19, 27 ff.), deutlich die entgegengesetzte zu erkennen geben.

So weit uns über den Stand der zwölf Jünger Jesu etwas aufbehalten ist, gehörten sie sämmtlich der niederen Klasse an: vier (oder nach Joh. 21, 2. vielleicht noch mehrere) Fischer und ein Zolleinnehmer, und auch für die übrigen macht die Bildungsstufe, welche sie zeigen, so wie Jesu überall sich äufsernde Vorliebe für die πτωχοὺς und πτωχείας (Matth. 5, 3. 11, 5. 25.) wahrscheinlich, dafs sie aus ähnlichem Stande gewesen seien.

§. 73.

Die Zwölfe einzeln betrachtet. Die drei oder vier vertrautesten Jünger Jesu.

Wir haben im N. T. vier Apostelkataloge: je bei den drei Synoptikern einen, und einen in der Apostelgeschichte (Matth. 10, 2 — 4. Marc. 3, 16 - 19. Luc. 6, 14 — 16. A. G. 1, 13.). Jedes der vier Verzeichnisse läfst sich in drei Tetraden theilen, deren Flügelmänner, und bei der letzten auch der abschliefsende (A. G. 1, 13. wo er fehlt, abgerechnet), durchweg dieselben, die übrigen, doch innerhalb derselben Tetraden, verschieden geordnet sind, in der letzten aber selbst eine Namens- oder Personendifferenz sich findet.

Voran der ersten Tetrade und dem ganzen Kataloge steht in allen Verzeichnissen, und zwar im ersten mit dem Beisatze: πρῶτος, Simon Petrus, Sohn von Jonas (Matth. 16, 17.), nach dem vierten Evangelium von Bethsaida (1, 45.), nach den synoptischen in Kapernaum ansässig (Matth. 8, 14. parall.) [1]. Hier klingt bei protestantischen Auslegern noch die alte Polemik nach, wenn sie diese Stellung entweder für blofsen Zufall ausgeben, wogegen die Uebereinstimmung aller vier, sonst in der Anordnung abweichenden Verzeichnisse in der Stellung des Petrus ist; oder dieselbe daraus erklären, dafs Petrus zuerst berufen worden sei [2], was nach dem vierten Evangelium nicht einmal richtig wäre. Dafs dieses durchgängige Voranstellen einen gewissen Vorrang des Petrus unter den Zwölfen bedeute, wird auch aus seiner sonstigen Erscheinung in der evangelischen Geschichte offenbar. Mit dem Feuer seines Wesens ist er überall den andern voran, sowohl wo es zu sprechen (Matth. 15, 15. 16, 16. 22. 17, 4. 18, 21. 26, 33. Joh. 6, 68.), als wo es zu handeln gilt (Matth. 14, 28. 26, 58. Joh. 18, 16.), und wenn diefs zwar nicht selten ein verfehltes Reden und Thun ist, und der eben gezeigte Muth ihm oft schnell wieder verfliegt, wie seine Verläugnung zeigt, so ist doch nach der synoptischen Darstellung er auch der Erste, welcher die Messianität Jesu mit Entschiedenheit ausspricht (Matth. 16, 16. parall.). Von den bei dieser Gelegenheit ihm ertheilten Lobsprüchen und Vorzügen bleibt übrigens nur der zunächst an seinen Beinamen geknüpfte ihm eigenthümlich; die Befugnifs des δέειν und λύειν, d. h. des Verbietens und Erlau-

1) Wenn ἡ πόλις Ἀνδρέου καὶ Πέτρου Joh. 1, 45. dasselbe bedeutet, wie ἡ ἰδία πόλις Matth. 9, 1., nämlich den Ort, wo sie ansässig waren: so findet hier ein Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern statt.

2) Für Beides vergl. Fritzsche, in Matth. p. 358.

bens [3]), im neuerrichteten Messiasreiche, wird bald nachher (18, 18.) auf alle Apostel ausgedehnt. Noch entschiedener tritt dieser Vorrang des Petrus unter den älteren Aposteln bekanntlich in der A. G. und den paulinischen Briefen hervor.

Auf den Petrus läfst der Katalog des ersten und dritten Evangeliums seinen Bruder Andreas folgen; der des zweiten Evangeliums und der Apostelgeschichte den Jakobus und nach ihm den Johannes. Die ersteren offenbar von der Rücksicht geleitet, die Brüderpaare zusammenzustellen: die beiden andern von dem Gesichtspunkte aus, die zwei an Auszeichnung dem Petrus zunächst Stehenden dem minder hervortretenden Andreas vorzusetzen, welchen sie defshalb zum letzten der ersten Tetrade machen. Wie diese Viere in der christlichen Sage durch eine besondere Berufungsgeschichte ausgezeichnet worden sind, ist bereits erwogen worden. Sonst stehen sie bei Markus noch einigemale beisammen: zuerst 1, 29., wo Jesus in Begleitung der beiden Zebedaiden in das Haus des Petrus und Andreas tritt; was aber, da die andern Erzähler hier nur des Petrus gedenken, ein Zusatz des Markus aus eigenen Mitteln sein könnte, indem er schlofs, die vier kurz zuvor berufenen Fischer werden Jesum auch dorthin begleitet, und, was an sich wohl richtig sein könnte, an des Petrus Hause werde auch sein Bruder Andreas Antheil gehabt haben [4]). Noch einmal stehen die Viere Marc. 13, 3. beisammen, wo Jesus das Orakel über die Zerstörung des Tempels und seine Parusie eben ihnen κατ' ἰδίαν mittheilt. Allein die Parallelen haben hievon nichts, und wenn wir bei Matthäus (24, 3.) lesen: προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ κατ' ἰδίαν: so sehen wir schon, dafs Markus nur durch einen Irrthum zu jener Angabe gekommen ist. Das κατ'

3) Vgl. Lightfoot z. d. St.

4) Vgl. Saunier, über die Quellen des Markus, S. 55 f.

ἰδίαν nämlich, welches er in dem von ihm benützten Berichte zur Unterscheidung der Zwölfe von dem Volke vorfand, klang ihm als Einleitungsformel, wie es sonst vorzukommen pflegt (Matth. 17, 1. Marc. 9, 2.), zu einer Privatconferenz Jesu mit Petrus, Jakobus und Johannes, zu welchen er dann, der Brüderschaft wegen, wie es scheint, noch den Andreas setzte; wie umgekehrt Lukas (5, 10.) bei der Erzählung vom Fischfang und der Berufung den Andreas, welchen die beiden andern haben, wegläfst, weil er sonst in dem engeren Ausschufs aus den Zwölfen nicht erscheint, sondern nur noch Joh. 6, 9. 12, 22. ohne besondere Bedeutung vorkommt.

Neben Petrus treten sonst nur die beiden Zebedaiden noch mit Auszeichnung hervor. Sie zeigen einen ähnlichen feurigen, aber der Mäfsigung bedürftigen Eifer wie Petrus (Luc. 9, 54.; einmal auch Johannes allein, Marc. 9, 38. Luc. 9, 49.), eine Gemüthsart, welcher sie wahrscheinlich den ihnen von Jesu beigelegten Namen: בני רגש υἱοὶ βροντῆς (Marc. 3, 17.), verdankten [5]), und sie standen unter den Zwölfen so hoch, dafs sie für sich (Marc. 10, 35 ff.), oder ihre Mutter für sie (Matth. 20, 20 ff.), auf die ersten Plätze im Reiche Jesu Anspruch machen zu können glaubten. Bemerkenswerth ist, dafs nicht nur in allen vier Katalogen, sondern auch wo die beiden Brüder sonst zusammen genannt werden, wie Matth. 4, 21. 17, 1. Marc. 1, 19. 29. 5, 37. 9, 2. 10, 35. 13, 3. 14. 33. Luc. 5, 10. 9, 54., mit Ausnahme von Luc. 8, 51. 9, 28., immer Jakobus zuerst genannt, und Johannes gerne als ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ an ihn angelehnt erscheint. Einen Vorzug des Jakobus vor Johannes kann diefs nicht andeuten sollen, da man von Jakobus nichts Besonderes weifs, Johannes aber als der Lieblingsjünger Jesu bekannt ist; defswegen erklärt man jene Stellung gewöhnlich durch die Annahme,

5) Vgl. de Wette z. d. St.

Jakobus sei vielleicht der ältere Bruder gewesen [6]). Doch dieses Verhältnifs führt uns auf eine Differenz zwischen den drei ersten Evangelien und dem vierten, welche noch näher erwogen werden mufs.

Bei den Synoptikern bildet, wie gesagt, Petrus mit Jakobus und Johannes den engeren Ausschufs aus den Zwölfen, welchen Jesus zu einigen Scenen beizieht, deren richtiger Auffassung die übrigen nicht gewachsen schienen: wie die Verklärung auf dem Berge, der Kampf in Gethsemane, und nach Markus (5, 37.) die Auferweckung der Tochter des Jairus [7]).

Im vierten Evangelium finden wir von einem solchen Triumvirate nichts. Von Jakobus wird selbst der Name nicht genannt: nur im Anhange (21, 2.) kommen einmal οἱ τοῦ Ζεβεδαίου zusammen vor; während mehrere Berufungsgeschichten, wahrscheinlich auch die des Johannes, mitgetheilt werden: ist von der des Jakobus nicht die Rede; auch tritt er nirgends, wie manche einzelne Apostel in diesem Evangelium, redend auf. Von Petrus werden zwar seine Vorzüge, wie der ehrende Beiname, den ihm Jesus gab (1, 43), und sein glaubensvolles Bekenntnifs (6, 68 f.), im vierten Evangelium so wenig verschwiegen, als in den synoptischen seine Schwächen und die ihm defshalb von Jesu ertheilten Rügen (z. B. 16, 23.); auch ist in den Erzählungen von dem Gange des Petrus und Johannes zum Grabe Jesu (20, 3 ff.) und von der Erscheinung des Auferstandenen am galiläischen See (21.) nicht ein Vorzug des einen Jüngers vor dem andern, vielmehr eine gleiche Ab-

6) z. B. Paulus, exeg. Handb., 1, b, S. 556.

7) Diess beruht indessen ohne Zweifel wieder auf einem blossen Schlusse des Markus. Weil Jesus die unberufene Menge wegtrieb, und die Mittheilung des Vorfalls verbot: so sah der Evangelist hier einen jener geheimen Vorgänge, zu welchen Jesus sonst nur jene Drei mitzunehmen pflegte.

wägung ihrer beiderseitigen Verdienste zu bemerken: indem das einemal Johannes vor Petrus zum Grabe und zum Glauben gelangt, Petrus dagegen vor Johannes in das Grab hineinzugehen wagt; das andremal ebenso Johannes zwar der Erste ist, der Jesum erkennt, Petrus dagegen derjenige, der, um auf dem kürzesten Wege zu ihm zu gelangen, sich in den See wirft [8]). Doch in einigen Erzählungen des vierten Evangeliums ist ein Vorzug des Johannes vor Petrus nicht zu verkennen. Nur ein äufserer Vortheil ist es zwar und ohne Beziehung auf ein näheres Verhältnifs zu Jesu, dafs nach dem einzigen vierten Evangelium Johannes es ist, der, als γνωςὸς τῷ ἀρχιερεῖ, dem Petrus bei'm Verhöre Jesu den Zutritt in den hohenpriesterlichen Palast verschafft (18, 15 f.); womit aber sogleich das zusammenhängt, dafs die Synoptiker überhaupt nur dem Petrus, nicht ebenso dem Johannes, den Eifer zuschreiben, der ihn antrieb, dem gefangenen Meister zu folgen. Ebendahin gehört der Umstand, dafs das vierte Evangelium den Johannes unter das Kreuz Jesu stellt, wo bei den Synoptikern keiner der Jünger erscheint, und dafs es ihn daselbst in ein Verhältnifs zur Mutter Jesu treten läfst, von welchem jene nichts melden (19, 26 f.); so wie auch bei'm letzten Mahle Petrus durch Vermittlung des ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ liegenden Johannes sich nach der Person des Verräthers erkundigen mufs [9]).

Diefs hängt damit zusammen, dafs in dem von ihm benannten Evangelium Johannes durch die stehende Be-

---

8) Vergl. hiezu J. Müller, theol. Studien u. Kritiken, 1836, 3; Theile, zur Biogr. J., S. 107 ff.; Tholuck, Glaubwürdigkeit, S. 295 ff.

9) Vergl. Paulus, in seiner Recens. des ersten Bandes der zweiten Auflage von Lücke's Comm. zum Johannes, im Lit. Bl. zur allg. Kirchenzeitung, Febr. 1834, no. 18, S. 137 f. und L. J., 1, a, S. 167 f.

nennung: ὁ μαθητὴς ὃν ἠγάπα oder ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς, vor allen andern ausgezeichnet wird (13, 23. 19, 26. 20, 2. 21, 7. 20.). Dafs durch diese Formel und durch die unbestimmtere: ὁ ἄλλος, oder auch nur ἄλλος μαθητὴς (10, 15 f. 20, 3. 4. 8.), welche, wie aus 20, 2 f. erhellt, dieselbe Person mit jener andeutet, der Apostel Johannes bezeichnet sei, läfst sich zwar aus dem vierten Evangelium für sich oder mit den übrigen verglichen nicht zwingend beweisen. Denn weder wird diese Bezeichnung irgendwo mit dem Namen dieses Apostels vertauscht, noch wird im vierten Evangelium etwas von dem Lieblingsjünger erzählt, was in den drei ersten dem Johannes zugeschrieben wäre. Daraus aber, dafs 21, 2. unter den Anwesenden οἱ τοῦ Ζεβεδαίου aufgeführt sind, folgt nicht, dafs der nachher, V. 7., erwähnte μαθητὴς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς gerade Johannes sein müsse; ebensogut könnte Jakobus, oder einer der V. 2. aufgezählten ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν δύο, gemeint sein. Dennoch scheint die kirchliche Ueberlieferung mit gutem Grund unter dem auf jene Weise Bezeichneten von jeher den Johannes verstanden zu haben; da in dem griechischen Entstehungsgebiete des vierten Evangeliums kaum ein anderer von den in demselben nicht genannten Aposteln so bekannt war, um auf jene Bezeichnung hin erkannt zu werden, als eben nur Johannes, dessen Aufenthalt in Ephesus schwerlich als leere Sage von der Hand zu weisen ist.

Zweifelhafter kann scheinen, ob durch die genannten Formeln der Verfasser zugleich sich selbst, und also sich als den Apostel Johannes bezeichnen wolle? Der Schlufs des 21ten Kapitels freilich, V. 24., macht den Lieblingsjünger zum μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα: doch dafs diefs ein Zusatz von fremder Hand sei, kann als anerkannt vorausgesetzt werden. Wenn aber in dem ächten Contexte des Evangeliums, 19, 35., der Verfasser von dem Erfolge des Jesu am Kreuze beigebrachten Lanzenstichs

sagt: ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε: so kann damit zwar nur der Lieblingsjünger gemeint sein, weil nur er unter den Jüngern, die doch allein hier als Zeugen aufzuführen schicklich war, als bei dem Kreuze gegenwärtig vorausgesetzt ist; auch würde, dafs der Verfasser dadurch zugleich sich selbst gemeint habe, durch die dritte Person, deren er sich bedient, keineswegs unwahrscheinlich: wohl aber könnte das Präteritum zweifelhaft machen, ob nicht doch der Verfasser sich hier auf das Zeugnifs des Johannes, als einer von ihm verschiedenen, aber (wegen des οἶδεν) noch lebenden, Person berufe [10]? Doch läfst sich diese Ausdrucksweise auch im andern Fall erklären [11], und in dem ἐθεασάμεθα und ἐλάβομεν (1, 14. 16.) scheint sich der Verf. als Augenzeugen der von ihm erzählten Geschichte zu geben.

Ob nun aber der Verfasser des vierten Evangeliums, welcher sich wahrscheinlich als den Apostel Johannes zu errathen geben will, dieser auch wirklich gewesen sei, ist eine andre Frage; über welche wir übrigens hier nur nach Mafsgabe des uns bis jetzt Vorliegenden uns aussprechen können. Hier mag, was wir in der Zeichnung des Verhältnisses zwischen Jesus und dem Täufer Unhistorisches, noch mehr was wir in den Gesprächen Jesu mit seinen ersten Schülern und der Samariterin Verkürztes oder subjectiv Gefärbtes gefunden haben, aus der Art des Apostels, Alles mehr mit der Innigkeit des Gemüths, als mit sinnlich-verständiger Schärfe aufzufassen, und aus der Umbildung sich erklären lassen, welche in der langen Zeit von seiner Jugend bis zum hohen Alter, während der er seine Erinnerungen im Herzen bewegte, mit denselben

---

10) s. Paulus, in der Recens. von Bretschneider's Probabilien, in den Heidelberger Jahrbüchern, 1821, no. 9, S. 138. Vgl. de Wette z. d. St.

11) Lücke, a. a O. S. 664.

vorgegangen sein mochte; der Vorzug, den in diesem Evangelium Johannes in gewisser Beziehung vor Petrus genieſst, kann geschichtlich stattgefunden haben, nur aus der synoptischen Tradition verschwunden sein; daſs aber Johannes seinem eigenen Bruder Jakobus, wenn dieser wirklich so, wie die übrigen Evangelisten melden, von Jesu vorgezogen war, so gar nicht sein Recht sollte haben widerfahren lassen, wie wir dieſs im vierten Evangelium finden: das ist mir immer noch nicht so leicht denkbar, als man es gewöhnlich dafür nimmt. Wendet man sich in dieser Beziehung zu dem synoptischen Berichte mit der Frage, ob nicht dieser vielleicht zu Gunsten des johanneischen aufzugeben sei: so könnte man einen Augenblick etwa sagen wollen: weil nach dem Tode und der Auferstehung Jesu ein Jakobus, Petrus und Johannes als ξύλοι der Gemeinde sich auszeichneten (Gal. 2, 9.)[12]), so habe die Sage diese drei Männer auch schon zu dem lebenden Jesus in ein besonders ehrenvolles Verhältniſs gestellt, unerachtet an diesem in der Wirklichkeit nur Petrus und Johannes theilgenommen haben. Allein, da der in der ersten jerusalemischen Gemeinde ausgezeichnete Jakobus nicht der frühe hingerichtete Zebedaide (A. G. 12, 2.), sondern der auch bei'm ersten Apostelconcil mit vorwiegendem Ansehen aufgetretene Bruder des Herrn (Gal. 1, 19.) war; wogegen der Bruder des Johannes von Anfang an hinter diesen und den Petrus zurücktrat: so verschwindet jeder Anlaſs, den die Sage haben konnte, gerade diesen Jakobus zu verherrlichen; wenn man nicht sagen will, es sei nur eben um einen dritten zu thun gewesen, um auch den Messias, wie den Moses (2. Mos. 24, 1. 9.), mit einem engeren Ausschusse von drei vertrauten Begleitern zu um-

12) Diesen Dreien, glaubte man in der ältesten Kirche, habe Jesus die γνῶσις zu geheimer Ueberlieferung mitgetheilt. S. bei Giesseler, K. G., 1, S. 234.

geben: eine Analogie, welche aber dadurch unbrauchbar wird, dafs die Gruppe jener drei Männer um den Moses nicht so stehend ist, wie die der drei Jünger um Jesus. Bleibt demnach die synoptische Darstellung stehen: so kann die auffallende Abweichung der johanneischen in diesem Stücke zwar für sich noch keine Entscheidung gegen die Authentie dieses Evangeliums herbeiführen; wohl aber werden wir uns diesen Punkt als einen solchen merken müssen, welcher bei der Frage nach derselben in Betracht zu ziehen ist.

§. 74.

Die übrigen von den Zwölfen und die siebenzig Jünger.

Die zweite Tetrade eröffnet in allen vier Katalogen Philippus. Die drei ersten Evangelien wissen aufser seinem Namen nichts von ihm. Das vierte allein gibt seinen Geburtsort Bethsaida an, und berichtet seine Berufung (1, 44 f.); in demselben tritt er auch öfters redend und angeredet auf, mit mifsverstehenden Aeufserungen (6, 7. 14, 8.); bedeutender vielleicht dadurch, dafs sich (12, 21.) die Ἕλληνες, welche Jesum zu sehen wünschen, gerade an ihn wenden.

Der nächste in den drei evangelischen Verzeichnissen ist Bartholomäus; ein Name, der aufser den Katalogen sonst nirgends genannt wird. Wie die synoptischen Verzeichnisse den Bartholomäus: so verbindet in der oben betrachteten Berufungsgeschichte das vierte Evangelium (1, 46.) mit Philippus den Nathanael, welchen es auch 21, 2. in der Gesellschaft von Aposteln aufführt. Unter den Zwölfen aber findet Nathanael keinen Raum, wenn er nicht mit irgend einem, den die Synoptiker anders nennen, identisch ist. Dazu scheint sich am leichtesten Bartholomäus eben dadurch zu eignen, dafs ihn die drei ersten Evangelien ebenso neben Philippus aufführen, wie das vierte, das von einem Bartholomäus nichts weifs, den

Nathanael; wozu noch kommt, dafs בר תלמי nur die Bezeichnung des Sohns vom Vater her ist, neben welcher also noch ein eigentlicher Name, wie Nathanael, Platz hatte [1]). Allein weder jene gleiche Zusammenstellung des Bartholomäus und Nathanael mit Philippus, welche sich dadurch als zufällige zeigt, dafs sowohl A. G. 1, 13. Bartholomäus, als Joh. 21, 2. Nathanael in anderer Verbindung erscheinen, ist für diese Identification ein hinreichender Grund; noch das Fehlen des Bartholomäus bei Johannes, der auch andere von den Zwölfen verschweigt; noch endlich die Beschaffenheit dieses Namens, da auch neben eigentlichen, nicht blofs patronymischen Namen, zweite Namen, als Beinamen, geführt werden konnten: wie Simon Petrus, Joseph Kaiphas, Johannes Markus u. dgl.; so dafs jeder andere von Johannes nicht genannte Apostel gleich gut mit seinem Nathanael identificirt werden könnte; wodurch das ganze zwischen den genannten beiden Namen angenommene Verhältnifs unsicher wird.

Im Katalog der Apostelgeschichte folgt auf Philippus statt des Bartholomäus Thomas, welchen das Verzeichnifs im ersten Evangelium nach Bartholomäus, die der beiden andern auch noch nach Matthäus haben. Thomas, griechisch Διδυμος, kommt nur im vierten Evangelium einmal in der Rolle schwermuthsvoller Treue (11, 16.), ein andermal in der bekannteren des Schwerzuüberzeugenden (20, 24 ff.), und noch einmal im Anhange (21, 2.) vor. Der nun folgende Matthäus findet sich sonst nur noch in seiner Berufungsgeschichte.

Die dritte Tetras wird übereinstimmend durch den Jakobus Alphäi eröffnet, von welchem schon oben die Rede war. Auf ihn folgt in den beiden Verzeichnissen

1) So die meisten Erklärer, auch Fritzsche, Matth., S. 359; Winer, Realwörterb., 1, S. 163 f. Doch vgl. de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 98.

des Lukas Simon, welcher bei ihm ὁ ζηλωτής, bei Matthäus und Markus, die ihn um eine Stelle später haben, ὁ καναναίτης (von קַנָּא) heifst; ein Beiname, der ihn als einen ehemaligen Anhänger der jüdischen Secte der Religionseiferer zu bezeichnen scheint [2]); eine Partei, die zwar erst in den letzten Zeiten des jüdischen Staats als solche hervortrat, in einzelnen Keimen aber schon damals vorhanden war. Während nun die letzte Stelle in allen Verzeichnissen, die ihn noch haben, mit Judas Ischariot besetzt ist, von welchem erst in der Leidensgeschichte die Rede werden kann: so weichen in der Besetzung der in der dritten Tetrade noch offenen Stelle die Kataloge des Lukas von den beiden andern, und vielleicht auch diese von einander, ab, indem hier Lukas zweimal einen Ἰούδας Ἰακώβου, Matthäus einen Λεββαῖος, Markus einen Θαδδαῖος aufführt. Zwar wird nun bei Matthäus gewöhnlich Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος gelesen; aber das Schwanken der Lesart scheint diese Worte als einen späteren Zusatz zu verrathen, welcher den Katalog der beiden ersten Evangelisten in diesem Punkte in Uebereinstimmung bringen sollte [3]); was Andere so versucht haben, dafs sie auf die gleiche Bedeutung der beiden Namen hinwiesen, die aber nicht stattfindet [4]). Doch auch einen oder den andern dieser Ausgleichungsversuche als gültig zugegeben, so bleibt jedenfalls zwischen Matthäus und Markus mit ihrem Lebbäus-Thaddäus und Lukas mit seinem Judas Jakobi eine Abweichung. Mit Recht tadelt Schleiermacher die zum Theil höchst unnatürlichen Versuche, auch hier nur zwei verschiedene Namen Einer Person nachzuweisen; wenn er aber jene Differenz daraus zu erklären sucht, dafs viel-

---

2) s. Joseph. bell. jud. 4, 3, 9.

3) Vgl. Credner, Einleitung, 1, S. 64; de Wette, exeg. Handbuch, 1, 1, S. 98 f.

4) de Wette, a. a. O.

leicht noch zu Lebzeiten Jesu einer von beiden Männern gestorben oder aus dem Kreise der Apostel getreten sei, und der andere seine Stelle eingenommen habe; so dafs nun die einen Verzeichnisse den früheren, die andern den späteren Personalbestand wiedergeben [5]): so ist schwerlich einer unserer Apostelkataloge aus den Lebzeiten Jesu her; nachher aber wird wohl Niemand ein früh abgegangenes Mitglied des Apostelcollegiums, sondern nur die zuletzt um Jesum gewesenen aufgezählt haben. So dafs auch hier das Gerathenste bleibt, eine Abweichung der Verzeichnisse anzuerkennen, welche leicht daraus entstehen konnte, dafs man zwar die Zwölfzahl der Apostel hatte, und die ausgezeichneteren unter denselben kannte, die übrig bleibenden Stellen aber, wo bestimmte Data fehlten, nach verschiedenen Traditionen verschieden besetzte.

Mit einem eigenthümlichen Kreise von Jüngern Jesu, welcher zwischen dem engeren der Zwölfe und dem weitesten seiner Anhänger überhaupt in der Mitte steht, macht uns Lukas bekannt, indem er 10, 1 ff. sagt, dafs Jesus aufser den Zwölfen noch ἑτέρους ἑβδομήκοντα ausgewählt, und sie paarweise in die Ortschaften, durch welche er auf seiner letzten Reise zu kommen gedachte, vorausgeschickt habe, um die Nähe der βασιλεία τῶν οὐρανῶν zu verkündigen. Da die übrigen Evangelisten von diesem Umstande schweigen, so hat die neueste Kritik nicht ermangelt, namentlich dem ersten, als seinsollendem Apostel, dieses Stillschweigen zum Vorwurf zu machen [6]). Allein die hieraus gegen Matthäus erwachsene Ungunst mufs sich mildern, wenn man erwägt, dafs nicht nur, wie bemerkt, in keinem der übrigen Evangelien, sondern auch weder in der Apostelgeschichte, noch einem apostolischen Briefe,

---

5) Ueber den Lukas, S. 88 f.

6) Schulz, über das Abendmahl, S. 307.; Schneckenburger, über den Ursprung, S. 13 f.

von den 70 Jüngern eine Spur sich findet, welche schwerlich so ganz fehlen könnte, wenn ihre Sendung so erfolgreich gewesen wäre, als man gewöhnlich anzunehmen pflegt. Doch weniger durch ihren Erfolg, als durch ihre Bedeutsamkeit, soll jene Auswahl wichtig gewesen sein; wie nämlich die 12 Apostel durch ihre Beziehung auf die 12 Stämme Israels die Bestimmung Jesu für das jüdische Volk andeuteten: so waren, sagt man, die 70, oder, wie einige Auctoritäten haben, 72 Jünger Repräsentanten der der 70 oder 72 Völker, welche, mit eben so vielen Sprachen, nach jüdischer und altchristlicher Ansicht auf der Erde sich finden sollten [7]), und wiesen somit auf die universelle Bestimmung Jesu und seines Reiches hin [8]). Doch auch für die jüdische Nation für sich hatte jene Zahl als heilige Zahl Bedeutung: 70 Aelteste wählte sich Moses als Gehülfen (4. Mos. 11, 16. 25.); 70 Mitglieder hatte das Synedrium [9]); ebenso viele griechische Dolmetscher das A. T.

Hier fragt sich nun: hatte der in das Gedränge der Umstände hineingestellte Jesus nichts Angelegeneres zu thun, als alle möglichen bedeutsamen Zahlen zusammenzusuchen, und sich nach Maſsgabe derselben mit verschiedenen Jüngerkreisen zu umgeben? oder ist ein solches durchgeführtes Halten an heiligen Zahlen, ein solches Fortspinnen des einmal durch die Zahl der Apostel dazu gegebenen Anfangs, nicht vielmehr ganz im Geiste der urchristlichen Sage, welche, sofern wir sie jüdisch gefärbt uns denken, den Schluſs machte, wenn Jesus die 12 Stämme in der Zahl seiner Apostel abgebildet habe, so werde er auch die 70 Aeltesten durch eine entsprechende Anzahl

7) Tuf haarez f. 19, c. 3; Clem. hom. 18, 4; Recognit. Clement. 2, 42; Epiphan. haer. 1, 5.

8) Schneckenburger, a. a. O.; Gieseler, über Entstehung der schriftl. Evangelien, S. 127 f.

9) s. Lightfoot, p. 786.

von Jüngern nachgebildet haben; oder sofern wir sie mehr paulinisch-universalistisch vorstellen, nicht umhin konnte, vorauszusetzen, dafs Jesus neben der durch die Zahl der Apostel angedeuteten Beziehung seiner Sache auf das israelitische Volk zugleich durch die Auswahl von 70 Jüngern ihre weitere Bestimmung für alle Völker der Erde vorgebildet habe? Und so angenehm auch von jeher der Kirche die Klasse der 70 Jünger gewesen ist, gleichsam als Versorgungsanstalt, um Männer unterzubringen, welche nicht zu den Zwölfen gehörten, an denen ihr aber doch etwas gelegen war, wie einen Markus, Lukas, Matthias: so werden wir doch diese letztere Frage bejahen, die Entscheidung der neuesten Kritik für Uebereilung erklären, und gestehen müssen, dafs durch die Aufnahme einer solchen, von aller historischen Bestätigung verlassenen, nur auf dogmatisches Interesse als Quelle hinweisenden Nachricht das Lukasevangelium gegen das des Matthäus im Nachtheil ist. So viel freilich scheint namentlich aus A. G. 1, 21 f. zu erhellen, dafs Jesus auch aufser den Zwölfen noch andere beständige Begleiter hatte: dafs aber diese gerade einen Körper von Siebzigen gebildet, oder aus ihnen so viele ausgelesen worden seien, scheint nicht gehörig verbürgt zu sein [10]).

---

10) Uebereinstimmend de Wette, exeget. Handb., 1, 1, S. 99 f. 1, 2, S. 61. 1, 3, S. 220; Theile, zur Biogr. J., §. 24. Dagegen vergl. Neander, L. J. Chr., S. 498 f.

Sechstes Kapitel.

Reden Jesu in den drei ersten Evangelien*).

§. 75.

Die Bergrede.

In dem weiteren Verlaufe des öffentlichen Lebens Jesu lassen sich von den Begebenheiten diejenigen Reden absondern, welche nicht bloſs Accidenzen von Begebenheiten, sondern selbstständige Ganze bilden; wiewohl dieser Unterschied immerhin ein flieſsender ist, und von manchen Redestücke, wegen des veranlassenden Ereignisses, behauptet werden kann, es sollte unter die Begebenheiten, so wie von mancher Begebenheit, wegen der daran sich knüpfenden Erörterungen, sie sollte zu den Reden gestellt werden. Da ferner zwischen den drei ersten Evangelisten und dem vierten namentlich auch in Hinsicht auf die Reden eine solche Differenz stattfindet, daſs dieser mit jenen nur wenige einzelne Aussprüche gemein hat; auch überdieſs die ganze Natur und Beschaffenheit der Reden Jesu bei den Synoptikern und deren bei Johannes eine verschiedene ist: so sind beide einer abgesonderten Betrachtung zu unterwerfen. Unter sich verhalten sich in diesem Stücke die drei ersten Evangelisten so, daſs Matthäus gerne gröſsere Massen von Reden Jesu zusammenstellt, welche sich bei Lukas an verschiedene Orte und Anlässe vertheilt

*) Was auf Leiden, Tod und Wiederkunft sich bezieht, bleibt auch hier aufgespart.

finden, wobei jedoch jeder von beiden auch wieder eigenthümliche Redestücke für sich hat; bei Markus tritt das Element der Reden sehr zurück. Es wird demnach das Zweckmäfsigste sein, wenn wir zunächst von den Redemassen des Matthäus ausgehen, jedesmal das ihnen Entsprechende bei den andern Evangelisten aufsuchen, hierauf fragen, wer wohl diese Reden besser gestellt und dargestellt habe, und endlich darüber, wiefern sie wirklich als aus Jesu Munde gekommen zu betrachten seien, uns ein Urtheil zu bilden streben.

Die erste gröfsere Redemasse bei Matthäus ist die sogenannte Bergrede, Kap. 5 – 7. Nachdem nämlich dieser Evangelist die Rückkehr Jesu von der Taufe nach Galiläa und die Berufung der beiden Fischerpaare erzählt hat, berichtet er, wie Jesus lehrend und heilend ganz Galiläa durchreist habe, und viel Volks aus allen Theilen Palästina's ihm nachgezogen sei; als er die Volksmenge gesehen, sei er auf einen Berg gestiegen, und habe die bezeichnete Rede gehalten (4, 23 ff.). Während man eine Parallele zu dieser Rede bei Markus vergeblich sucht, gibt dagegen Lukas, 6, 20 – 49., einen Vortrag, der nicht nur denselben Anfang und Schlufs, sondern auch in dem dazwischen liegenden Inhalt und Gedankengang die auffallendste Verwandtschaft mit jenem hat; wozu noch kommt, dafs auch bei ihm wie bei Matthäus nach Beendigung des Vortrags Jesus nach Kapernaum geht, und den Knecht des Hauptmanns heilt. Freilich reiht er die Rede etwas später ein, indem er vor derselben manche Wanderungen und Heilungen Jesu erzählt, welche Matthäus nach der seinigen stellt; er läfst ferner, fast im Gegensatze gegen Matthäus, Jesum die Rede nicht *ἀναβάντα εἰς τὸ ὄρος*, sondern *καταβάντα, ἐπὶ τόπου πεδινοῦ*, und nicht, wie bei Matthäus, *καθίσαντα*, sondern stehend, halten; wozu endlich noch diefs kommt, dafs die Rede bei Lukas dem Umfange nach nur etwa ein Viertheil von der bei Matthäus

beträgt, somit ein bedeutender Theil von dieser in jener fehlt: während übrigens doch auch die Rede bei Lukas einige eigenthümliche Elemente hat, welche in der des Matthäus vermifst werden.

Um daher nicht zugeben zu müssen, dafs von zwei inspirirten Evangelisten einer Unrecht habe, wenn doch der eine Jesum auf dem Berge, der andre auf der Ebene, der eine sitzend, der andre stehend, der eine früher, der andre später, dasselbe reden liefse; zudem entweder der eine wesentliche Auslassungen, oder der andere ebensolche Zusätze sich erlaubt hätte: hat die alte Harmonistik beide Reden für verschieden erklärt [1]); mit Berufung darauf, dafs Jesus wichtige Stücke seiner Lehre öfters behandelt haben müsse, und dabei auch gewisse besonders schlagende Aussprüche wörtlich wiederholt haben könne. So unbedenklich dieses Letztere von einzelnen Sentenzen zuzugeben ist: so entschieden ist es von längeren Ausführungen zu läugnen; ja selbst jene kurzen Gnomen wird der begabte und erfindungsreiche Lehrer jedesmal in andrer Stellung und Verbindung vorzubringen wissen, und unmöglich kann ein anderer als ein ganz dürftiger Kopf einen so bestimmt ausgeführten Anfang und Schlufs, wie ihn die in Frage stehenden Reden an den Makarismen und dem Bilde des auf Felsen oder auf Sand gebauten Hauses haben, zu wiederholten Malen gebrauchen.

Mufste man sich daher für die Identität beider Reden entscheiden, so galt es zuerst, die Abweichungen zwischen beiden Relationen auszugleichen, oder auf eine Weise zu erklären, bei welcher ihre Glaubwürdigkeit unangetastet blieb. In Bezug auf die verschiedene Bezeichnung der Oertlichkeit hat Paulus das ἐπί bei Lukas hervorgehoben,

1) Augustin. de consens. ev. 2, 19; Storr, über den Zweck des Evang. u. d. Br. Joh., S. 347 ff. Die weitere Literatur s. in Tholuck's Auslegung der Bergpredigt, Einl., §. 1.

und von einem Stehen über der Ebene, also auf einem Hügel erklärt; besser Tholuck den τόπος πεδινὸς von der eigentlichen Ebene unterschieden, und als eine weniger jähe Stelle seines Abhangs zu dem Berge geschlagen; indeſs, da der eine Evangelist den Vortrag Jesu unmittelbar an ein Hinaufsteigen, der andere an ein Herabsteigen knüpft: so wird man doch mit Olshausen sagen müssen, wenn Jesus nach Lukas auf der Ebene oder an einer niedrigeren Stelle des Berges gesprochen, so habe Matthäus das auf das Hinaufsteigen gefolgte Heruntersteigen übergangen; oder wenn nach Matthäus Jesus auf der Höhe des Berges geredet, so habe Lukas vergessen zu melden, daſs er, nachdem er schon herabgestiegen war, sich doch des Gedränges wegen vor der Rede wieder etwas in die Höhe gezogen habe. Und zwar hat jeder von beiden, was er nicht meldet, davon ohne Zweifel auch nichts gewuſst; sondern, indem in der Ueberlieferung diese Rede mit einem Aufenthalte Jesu auf einem Berge in Verbindung stand, so dachte wohl Matthäus sich eben den Berg als eine bequeme Erhöhung für eine Volksrede, während Lukas ein Herabsteigen zu der Menge für nöthig erachtete; womit auch die weitere Differenz zusammenhängt, daſs der vom Berg aus Redende sitzen zu können schien, weil er durch den Berg schon genug über die am Anhang herunter aufgestellten Zuhörer hervorragte: der auf der Ebene Sprechende aber muſste natürlich stehen. — Ebenso wie diese das Local betreffende, wird man auch die chronologische Differenz einräumen, und sich falscher Ausgleichungsversuche enthalten müssen [2]).

Die Abweichungen im Umfang und Inhalt der Rede lassen an sich die dreifache Erklärung offen: daſs entweder der kürzere Bericht des Lukas nur ein Auszug aus der ganzen Rede, wie sie vollständig Matthäus wieder-

2) Vergl. de Wette, exeg Handb., 1, 1, S. 47 ff. 1, 2, S. 44.

gebe; oder dafs in der Aufzeichnung des Matthäus manches bei andern Gelegenheiten Gesprochene hinzugefügt; oder endlich dafs beides zugleich der Fall sei. Wer, wie Tholuck, die *fides divina*, oder, wie Paulus, die *fides humana* des Evangelisten unverletzt erhalten will, dem empfiehlt sich die erstere Ansicht, weil Weglassen von Vorgekommenem ein unverfänglicherer Fehler ist, als Hinzusetzen von Nichtvorgekommenem, und man beruft sich hiebei auf den engen Zusammenhang, welchen man in der Bergrede des Matthäus nachweisen zu können glaubt, und der darauf hinweisen soll, dafs die Rede in Einem Zuge von Jesus selbst so gesprochen worden sei. Allein theils kann ja wohl auch ein nur nicht ganz ungeschickter Wiedererzähler ursprünglich nicht zusammengehörige Aussprüche in erträglichen Zusammenhang bringen; theils geht dieser, wie jene Erklärer selbst gestehen müssen [3]), nur etwas über die Hälfte der Bergrede hinüber, so dafs von 6, 19. an mehr oder minder vereinzelte Sentenzen folgen, von welchen zum Theil höchst unwahrscheinlich ist, dafs sie an dieser Stelle sollten gesprochen sein. Daher hat sich die neueste Kritik umgekehrt dahin entschieden, dafs die kürzere Relation bei Lukas ganz oder doch nahezu die ursprüngliche Gestalt der Rede Jesu wiedergebe, Matthäus dagegen sich erlaubt habe, an dasjenige, was Jesus bei dem beschriebenen Anlasse vorgetragen, manches bei andern Gelegenheiten von ihm Gesprochene in der Art anzureihen, dafs der gemeinschaftliche Grundrifs, nämlich Anfang, Schlufs und zwischen beiden das Wesentliche des Gedankenfortschritts blieb, in dieses Fachwerk aber mehr oder minder Verwandtes von anderwärts her eingeschoben wurde [4]); eine Ansicht, welche haupt-

---

3) Tholuck, S. 24; Paulus, exeg. Handb., 1, b, S. 584.

4) So Schulz, vom Abendmahl, S. 313 f.; Siefert, S. 74 ff.; Fritzsche, S. 301.

sächlich dadurch unterstützt wird, dafs viele von den Aussprüchen, welche Matthäus in der Bergrede zusammenstellt, bei Lukas und zum Theil auch bei Markus an verschiedenen Orten zerstreut vorkommen. Diefs zuzugeben genöthigt, und doch bestrebt, einen Irrthum, der seine Augenzeugenschaft zweifelhaft machen könnte, von dem Evangelisten abzuwälzen, behaupten nun andere Theologen, nicht in der Meinung, sie sei in Einem Zuge gesprochen worden, sondern mit klarem Bewufstsein, dafs diefs nicht der Fall gewesen sei, habe Matthäus diese Rede zusammengesetzt [5]). Allein mit Recht ist hiegegen bemerkt worden, wenn doch Matthäus Jesum, ehe er die Rede beginnt, auf den Berg hinauf, und nachdem er sie geendigt, von demselben wieder herabsteigen lasse: so stelle er dadurch das zwischen beiden Momenten Gesprochene augenscheinlich als in Einem Zuge gesprochen dar; und wenn er von den ὄχλοις, deren er vor dem Beginn der Rede gedacht hatte, nach deren Beendigung bemerke, welchen Eindruck die Rede auf sie gemacht: so müsse er doch wohl einen zusammenhängenden Vortrag schildern wollen [6]). Indessen auch bei Lukas hat man theils in seiner Bergrede Stellen gefunden, wo der unterbrochene Zusammenhang auf Lücken schliefsen läfst, und Zusätze, welche schwerlich ursprünglich sind [7]); theils ist die richtigere Stellung derjenigen Aussprüche, welche er an andern Orten hat, mitunter sehr zweifelhaft gefunden worden [8]):

---

5) Olshausen, bibl. Comm., 1, S. 197; Kern, in der Tüb. Zeitschrift, 1834, 2, S. 33.

6) Schulz, a. a. O. S. 315; Schneckenburger, Beiträge, S. 26; Credner, Einleit., 1, S. 69.

7) Schleiermacher, über den Lukas, S. 89 f.

8) Tholuck, a. a. O. S. 11 ff., und meine Recens. der Schriften von Sieffert u. A. in den Jahrbüchern f. wiss. Kritik, Nov. 1834, S. 775 ff.

weſswegen, wie wir bald näher sehen werden, in diesem Stücke Lukas nichts vor Matthäus voraus hat.

Das Publicum, für welches die Bergrede bestimmt war, könnte von Lukas als ein engerer Kreis bezeichnet zu sein scheinen, wenn er die Apostelwahl unmittelbar vorhergehen, und bei'm Beginne des Vortrags Jesum die Augen εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ erheben läſst, als von Matthäus, der der Rede eine Beziehung auf die ὄχλος gibt. Da indessen andererseits sowohl Matthäus vor der Bergrede die μαθητὰς zu Jesu treten, und diese sofort von ihm belehrt werden; als auch Lukas ihn die Rede εἰς τοὺς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ halten läſst: so zeigt sich, daſs Jesus zum versammelten Volk überhaupt, doch mit besonderer Beziehung auf seine Schüler, geredet hat [9]); denn daſs hier ein bestimmter feierlicher Redeact zum Grunde liege, haben wir nicht Ursache zu bezweifeln.

Schreiten wir jetzt zur Betrachtung des Einzelnen: so ist in beiden Redactionen die Bergrede durch eine Anzahl von Makarismen eröffnet, von welchen übrigens bei Lukas nicht nur mehrere fehlen, sondern auch, wie Storr [10]) besser eingesehen hat, als jetzt Olshausen, die meisten in einem andern Sinne genommen sind, als bei Matthäus. Indem nämlich weder die πτωχοὶ, wie bei Matthäus, durch den Zusatz: τῷ πνεύματι, näher bestimmt, also nicht die innerlich sich arm und elend Fühlenden, sondern die eigentlich Armen sind; noch der Hunger der πεινῶντες auf τὴν δικαιοσύνην bezogen, also kein geistiger, sondern ein leiblicher ist; dagegen sowohl die πεινῶντες als die κλαίοντες durch die Zeitbestimmung: νῦν, näher bezeichnet werden: so ist der Gegensatz bei Lukas nicht wie bei Matthäus der concrete von jetzt unbefriedigten und leidenden

9) Vgl. Tholuck, a. a. O. S. 25 ff.; de Wette, exeget. Handb., 1, 1, S. 49.

10) Ueber den Zweck u. s. w., S. 348.

Frommen und deren künftiger Glückseligkeit, sondern der abstracte von jetzigem Leiden und künftigem Wohlergehen überhaupt [11]). Diese Art der Entgegensetzung des αἰὼν ἔτος und μέλλων kommt bei Lukas auch sonst, namentlich in der Parabel vom reichen Manne, vor, und ohne hier schon zu untersuchen, welche von beiden Darstellungen wohl die ursprüngliche sein möge, bemerke ich nur, dafs eben die des Lukas ganz in dem ebionitischen Geiste gemacht ist, welchen man neuestens im Matthäusevangelium hat finden wollen. Bei den Ebioniten nämlich, wie sie namentlich in den klementinischen Homilien sich darstellen, ist diefs ein Hauptsatz, dafs, wer sich in dieser Zeit sein Theil nehme, in der künftigen leer ausgehe, wer aber auf irdischen Besitz verzichte, sich dadurch himmlische Schätze sammle [12]). Der letzte μακαρισμὸς bezieht sich auf diejenigen, welche um Jesu willen verfolgt werden. Lukas in der Parallelstelle hat ἕνεκεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, und so kann auch das ἕνεκεν ἐμοῦ bei Matthäus Jesum nur in der Eigenschaft des Messias bezeichnen. Gegen ein so frühes Hervortreten Jesu mit der Erklärung seiner Messianität hat man von Matth. 16, 13 ff. parall. aus Zweifel erhoben: wogegen das oben [13]) hierüber Bemerkte zu vergleichen ist.

Auf die Makarismen folgen bei Lukas ebensoviele οὐαί, welche bei Matthäus fehlen. In ihnen tritt die ebionitische Entgegensetzung des עולם הזה und הבא noch schroffer hervor, wenn ohne Weiteres den πλουσίοις, ἐμπεπλησμένοις und γελῶσι wehe zugerufen, und in der kom-

11) Vgl. de Wette, exeg. Handb., 1, 2, S. 44 f.; Neander, L. J. Chr., S. 155 f. Anm.

12) Homil. 15, 7 u. sonst; vergl. Credner in Winer's Zeitschrift f. wiss. Theologie, 1, S. 298 f.; Schneckenburger, über das Evangelium der Aegyptier, §. 6.

13) §. 63.

menden messianischen Weltordnung mit entsprechenden Uebeln gedroht wird; eine Darstellung, welche an Jac. 5, 1 ff. erinnert. Da jedenfalls das letzte οὐαὶ etwas steif dem letzten μακάριοι nachgebildet ist, indem gewiſs nur den Gegensatze mit den vielverlästerten wahren Propheten zu lieb, und nicht weil ein historisches Datum vorhanden gewesen wäre, behauptet wird, bei den ψευδοπροφήταις sei es der Fall gewesen, daſs Jedermann Gutes von ihnen gesagt habe: so könnte man wohl mit Schleiermacher [14]) vermuthen, der Referent im dritten Evangelium habe die den Seligpreisungen entsprechenden Wehe von seinem Eigenen hinzugethan. Weniger übrigens, weil er, wie Schleiermacher meint, eine Lücke fühlte, die er nicht mehr ergänzen konnte, als weil es dem Messias angemessen scheinen mochte, wie einst Moses, neben dem Segen auch den Fluch ausgesprochen zu haben. Wenn man nämlich in der Bergrede sonst zwar mit Recht ein Seitenstück zur sinaitischen Gesetzgebung findet: so dürfte doch dieser Eingang, wenigstens bei Lukas, mehr an den Abschnitt im Deuteronomium (27, 11 ff.) erinnern, wo Moses gebietet, daſs bei'm Einzuge des Volks in Kanaan die eine Hälfte auf den Berg Garizim, die andere auf den Ebal sich stellen, und jene einen vielfachen Segen für die dem Gesetze Gehorsamen, diese einen ebenso vielfachen Fluch gegen die Uebertreter desselben aussprechen solle; was nach Jos. 8, 33 ff. wirklich vollzogen worden ist [15]).

---

14) a. a. O. S. 90. Ihm stimmt auch Neander bei a. a. O.

15) Auch die Rabbinen legten auf diese mosaischen Segnungen und Flüche Gewicht, s. Lightfoot, S. 255. Ferner, wie wir hier acht Makarismen haben, so liessen sie den Abraham *benedictionibus septem* (Baal Turim, in Gen. 12. bei Lightfoot, S. 256.), den David, Daniel sammt drei Genossen und den Messias *benedictionibus sex* gesegnet werden (Targ. Ruth 3. ebendas.). Auch zählten sie gegenüber von 20 *beatitudinibus*

Passend reiht sich an die Makarismen bei Matthäus die Darstellung der Jünger Jesu als τὸ ἅλας τῆς γῆς und τὸ φῶς τοῦ κόσμου an (5, 13 ff.). Bei Lukas findet sich die Rede vom Salze mit etwas verschiedenem Anfang an einer andern Stelle (14, 34 f.), wo Jesus seine Zuhörer ermahnt, in reiflicher Erwägung der in seiner Nachfolge zu bringenden Opfer sich lieber gar nicht an ihn anzuschliefsen, als nachher mit Schande zu bestehen; worauf er füglich solche schwachwerdende Schüler mit abstehendem Salze vergleichen kann. Pafst so das Dictum an beide Stellen: so ist es zugleich in seiner gnomischen Kürze von der Art, dafs es öfters wiederholt werden konnte, also in beiden Verbindungen gesprochen sein kann. Dagegen kann es nicht gesprochen sein in dem Zusammenhange, welchen ihm Markus (9, 50.) anweist; denn das auf die Hölle sich beziehende ἁλίζειν hann mit dem ἅλας, durch welches der Vorzug des wahren Anhängers Jesu dargestellt wird, in keinem inneren Zusammenhange stehen, vielmehr ist die Verbindung nur äufserlich durch das gleiche Wort vermittelt, eine Art von Zusammenhang, welche treffend als lexikalischer bezeichnet worden ist [16]). Der veränderte Schlufs, welchen Markus der Gnome gibt (ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλας, καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις), kann zwar möglicherweise in Verbindung mit derselben, ebensogut aber in ganz andrem Zusammenhange vorgetragen worden sein. — Auch die Gnome vom Lichte, das, wie das Salz nicht kraftlos, so nicht verborgen werden dürfe, fehlt in der Bergrede des Lukas, welcher mit Weglassung der bestimmten Beziehung auf die Jünger den Ausspruch an

---

in den Psalmen, ebensoviele *vae* im Jesaias auf (Midrasch Tehillim in Ps. 1. ebend.).

16) Schneckenburger, Beiträge, S. 58. Künstelnd sucht Neander, S. 157. Anm., einen wirklichen Gedankenzusammenhang nachzuweisen.

zwei verschiedenen Orten hat. Zuerst 8, 16., unmittelbar nach der Auslegung der Parabel vom Säemann, wohin auch Markus (4, 21.) das Dictum stellt, liefse sich zwar das Leuchten des Lichts mit dem καρποφορεῖν des Samens in Verbindung setzen: doch ist nach der Auslegung einer Gleichnifsrede ein Ruhepunkt, über welchen ein verständiger Redner nicht so leicht zu neuen Bildern hinwegeilen wird; jedenfalls aber findet sofort zwischen diesem Leuchten des inneren Lichts und dem von Lukas weiter darangehängten Ausspruche, dafs alles Verborgene an den Tag komme, kein innerer Zusammenhang statt, sondern wir haben hier eine Erscheinung, welche bei Lukas besonders häufig sich wiederholt, dafs nämlich in den Zwischenraum zwischen zwei selbstständigen Reden oder Erzählungen mehrere vereinzelte Gnomen zusammengeworfen sind. So ist hier zwischen der Parabel vom Säemann und der Erzählung von dem Besuche der Mutter und der Brüder Jesu die Gnome vom nicht zu bergenden Lichte wegen einiger inneren Verwandtschaft mit der Parabel eingefügt; dann, weil in dieser Gnome der Gegensatz von Verbergen und offen Hinstellen vorkam, fiel dem Referenten die sonst heterogene Rede vom Offenbarwerden alles Verborgenen ein; worauf ohne Zusammenhang mit dieser, aber wieder in einiger Beziehung auf die Parabel, der Ausspruch: wer hat, dem wird gegeben, hinzugesetzt ist. Vollends aber an der zweiten Stelle, 11, 33., ist zwischen der Rede Jesu, dafs seine Zeitgenossen einst durch die Nineviten werden verurtheilt werden, und dem οὐδεὶς δὲ λύχνον ἅψας kein Zusammenhang nachzuweisen, wenn man ihn nicht hineinlegt [17]); sondern wir haben auch hier wieder, zwischen den Reden gegen die Zeichenforderung und denen bei'm

---

17) wie Olshausen z. d. St Das Richtige angedeutet bei Schneckenburger, Beiträge, S. 58; Tholuck, a. a. O. S. 11.

Pharisäermahl, eine solche Fuge, welche mit abgerissenen Redestücken ausgefüllt ist.

Es folgt nun 5, 17 ff. der Uebergang zum eigentlichen Thema der Rede, nämlich die Versicherung Jesu, nicht zur Auflösung, sondern zur Erfüllung des Gesetzes und der Propheten gekommen zu sein u. s. f. Lukas (16, 17.) stellt diesen Ausspruch neben den scheinbar ganz entgegengesetzten, dafs das Gesetz und die Propheten nur bis auf Johannes gehen; zwei Aussprüche, die unmöglich in demselben Zusammenhange gethan sein können, sondern auch hier ist der Zusammenhang nur ein lexikalischer, indem *ad vocem* νόμος, womit der erste Satz anfing, dem Verfasser ein anderer, gleichfalls den νόμος betreffender Ausspruch Jesu beifallen mochte [18]). Ueberhaupt ist hier, zwischen den Parabeln vom Haushalter und vom reichen Manne, wieder eine jener Spalten, in welchen sich bei Lukas gerne abgerissene Redestücke zusammenfinden.

So wenig, wird V. 20. fortgefahren, sei Jesus gesonnen, Nichtachtung des mosaischen Gesetzes zu lehren, dafs er vielmehr eine noch strengere Achtung desselben als die Schriftgelehrten und Pharisäer verlange, und diese sich gegenüber als diejenigen erscheinen lasse, welche das Gesetz untergraben; worauf sofort an einer Reihe von mosaischen Geboten gezeigt wird, wie Jesus, statt sich an den blofsen Buchstaben zu halten, in den Geist der Gesetze eindringe, und namentlich die rabbinische Auslegung derselben in ihrer Verwerflichkeit durchschaue (— V. 48.). Dafs dieser Abschnitt in der Ordnung und Vollständigkeit, wie wir ihn bei Matthäus lesen, in der Bergrede des Lukas fehlt, ist ein entschiedenes Zeichen, dafs diese letztere Lücken hat. Denn in demselben ist der Grundge-

18) Diess ist der von Schleiermacher, S. 205, vermisste Anlass, zum 16ten Vers den 17ten unhistorisch hinzuzufügen. Vergl. de Wette z. d. St.

danke nicht nur der Rede, wie sie Matthäus hat, angegeben: sondern auch die zerstreuten Aeufserungen über Feindesliebe, Versöhnlichkeit, Wohlthätigkeit, welche Lukas gibt, finden nur in dem Gegensatze der geistigen Schriftauslegung Jesu und der fleischlichen der damaligen Lehrer ihren bestimmten Sinn und Einheitspunkt. Auch ist mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden, dafs die Worte, mit welchen Lukas (V. 27.) Jesum nach dem letzten Wehe fortfahren läfst: ἀλλὰ ὑμῖν λέγω, und ebenso V. 39. das εἶπε δὲ παραβολὴν αὐτοῖς, Lücken verrathen [19]. Was einzelne Parallelen betrifft, so ist die Ermahnung zu schneller Ausgleichung mit dem ἀντίδικος (5, 25 f.) bei Lukas (12, 58 f.) wenigstens nicht so leicht mit dem Vorangegangenen in Zusammenhang zu bringen, als bei Matthäus [20]; noch schlimmer jedoch steht es mit der Parallele zu 5, 32., von der Ehescheidung, wo, was bei Matthäus in engster Verbindung steht, bei Lukas (16, 18.) in einer der schon bezeichneten Spalten zwischen die Versicherung der Unvergänglichkeit des Gesetzes und die Parabel vom reichen Manne eingeklemmt ist. Denn zum Behuf einer Verbindung dieses Satzes mit dem vorhergehenden das μοιχεύειν mit Olshausen ohne Weiteres allegorisch von Untreue gegen das göttliche Gesetz zu deuten, oder Behufs des Zusammenhangs mit der folgenden Parabel diese mit Schleiermacher [21] auf den ehebrecherischen Herodes zu beziehen: das heifst doch gleicherweise Gespenster sehen [22]. Vielmehr scheint in dem Verfasser die Ueberlieferung nachgeklungen zu haben, dafs Jesus nach vorangeschickter Versicherung von der Unverbrüchlichkeit des mosaischen Gesetzes unter Anderem auch diesen stren-

19) Schleiermacher, a. a. O. S. 90.; Tholuck, S. 21.
20) Tholuck, S. 12. 187; de Wette, z. d. St.
21) a. a. O. S. 206 f.
22) Vgl. de Wette, exeg. Hdb., 1, 2, S. 86.

gen Grundsatz in Bezug auf die Scheidung ausgesprochen habe, und diesen, der ihm von jener Ausführung allein gegenwärtig war, stellte er hieher. Derselbe Ausspruch kömmt Matth. 19, 9. in einem Zusammenhange wieder, der eine Wiederholung glaublich macht. Während sofort bei Matthäus die Gebote der Duldung und Nachgiebigkeit (5, 38—42.) unter der geistigen Auslegung des ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ im begriffsmäfsigsten Zusammenhange stehen, sind sie in der Bergrede des Lukas (6, 29.) weit unbestimmter durch das Gebot der Feindesliebe (V. 27 f.) eingeleitet; welches selbst bei Matthäus, wiederum entschieden besser, als Berichtigung des ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου (V. 43 ff.) gegeben ist. Namentlich die Bemerkung, dafs, nur die Freunde zu lieben, nichts sei, was nicht auch schlechte Menschen thun könnten, welche bei Matthäus (V. 46 f.) als Polemik gegen die zum mosaischen Gebot der Freundesliebe in der Tradition hinzugekommene Erlaubnifs, den Feind zu hassen, so genau sich anschliefst, steht bei Lukas (V. 32.) nach dem: was ihr wollt u. s. f., welches Matthäus erst weiter unten (7, 12.) hat, ohne Zusammenhang. Ueberhaupt, vergleicht man den Abschnitt Luc. 6, 27—36. mit dem entsprechenden bei Matthäus: so wird man hier geordneten Fortschritt der Gedanken, dort eine ziemliche Verwirrung finden [23].

Bleiben hierauf die Warnungen vor pharisäischer Heuchelei (6, 1—6.) ohne Parallele: so folgt in Bezug auf das Mustergebet eine, auf welche die neuere Kritik nicht wenig zum Nachtheil des Matthäus baut. Die ältere Harmonistik zwar hatte kein Bedenken, dieses Gebet von Jesu zweimal, sowohl unter den Umständen, welche Matthäus, als welche Lukas (11, 1 ff.) erzählt, vorgetragen

23) Uebereinstimmend de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 48.

sein zu lassen [24]): allein schwerlich werden, wenn Jesus in der Bergrede schon ein Mustergebet gegeben hatte, seine Jünger ihn später, wie wenn nichts dergleichen vorhergegangen wäre, um ein solches angesprochen haben; in keinem Falle hätte wohl Jesus ohne alle Erinnerung, dafs er ein solches ja längst gegeben, das früher mitgetheilte Muster wiederholt. Defswegen hat sich die neueste Kritik dahin entschieden, dafs nur Lukas den natürlichen und wahren Anlafs der Mittheilung dieses Gebetes aufbewahrt habe; wogegen es in der Bergrede des Matthäus nur, wie so manche andre Redestücke, vom Referenten eingeschoben sei [25]). Allein die Natürlichkeit, welche man an der Darstellung dieser Sache bei Lukas rühmt, kann ich nicht entdecken. Abgesehen davon, was die bezeichneten Kritiker selbst unwahrscheinlich finden, dafs die Jünger Jesu bis zur letzten Reise, in welche Lukas die Scene versetzt, ohne Anweisung zu beten gewesen sein sollten: will überhaupt schon das, dafs Jesus mit einer solchen gewartet haben soll, bis die Jünger ihn darum ersuchten, und dafs er dann auf ihr Begehren sich sogleich in ein Gebet geworfen haben soll, nicht recht natürlich scheinen; gewifs vielmehr hat er von Anfang an oft in ihrem Kreise gebetet: dann aber war ihre Bitte überflüssig, und er mufste sie, wenn sie doch baten, wie Joh. 14, 9. auf das verweisen, was sie in seinem Umgange längst haben sehen und hören können. Die Darstellung bei Lukas scheint nach blofser Vermuthung gemacht, indem man zwar wufste, dafs jenes Gebet von Jesu herrührte, auf die weitere Frage aber, was ihn zur Mittheilung desselben bewogen habe, sich selbst die Antwort ertheilte: ohne Zweifel werden sie ihn um ein Mustergebet ersucht

24) So noch Hess, Gesch. Jesu, 2, S. 48 f.

25) Schleiermacher, a. a O. S. 173; Olshausen, 1, S. 232; Siefert, S. 78 ff.; Neander, S. 235 f. Anm.

haben. Ohne daher behaupten zu wollen, dafs Matthäus uns die Verbindung aufbewahrt habe, in welcher dieses Gebet ursprünglich von Jesu gesprochen ist, zweifeln wir doch ebensosehr, ob wir diese bei Lukas zu lesen bekommen [26]). Was das Einzelne dieses Gebets betrifft, so ist es zwar nicht zu läugnen, was Wetstein sagt: *tota haec oratio ex formulis Hebraeorum concinnata est* [27]): aber eben so richtig bleibt, was Fritzsche erinnert, dafs so allgemeine Wünsche gar wohl von Verschiedenen auf unabhängige Weise im Gebete, und zwar selbst mit ähnlichen Worten, ausgesprochen werden konnten [28]); wozu noch diefs kommt, dafs ihre Auswahl und Zusammenstellung hier durchaus eigenthümlich und ein genauer Abdruck desjenigen religiösen Bewufstseins ist, welches Jesus hatte und den Seinigen mittheilen wollte [29]). Das nach dem Schlusse des Gebetes angehängte Corollarium zur drittletzten Bitte steht hier nach der Unterbrechung durch die späteren Bitten um so weniger gut, als es auch am Folgenden keinen Halt hat, wo V. 16 18. dem früheren Gedankengange gemäfs gegen das Heuchlerische des pharisäischen Fastens gesprochen wird; doch hat Markus 11, 25. diesen Ausspruch, sammt der Anweisung, beim Gebete seinen Feinden zu vergeben, an die vorangegangenen Reden von der Kraft des glaubensvollen Gebetes noch übler angehängt [30]).

Von 6, 19. an sollten alle Ausleger mit Paulus bekennen, dafs ihnen der Faden des engeren Zusammenhangs abreifse: nur dafs man dann nicht mit ebendemselben be-

---

26) Vergl. de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 69. 1, 2, S. 65.

27) N. T. 1, 323. Man sehe die Parallelen bei ihm und Lightfoot.

28) Comm. in Matth. p. 265.

29) Vgl. de Wette, 1, 1, S. 69 ff.; Neander, S. 237 ff.

30) Vgl. de Wette, 1, 2, S. 176.

haupten kann, unerachtet des mangelnden Zusammenhangs habe doch Jesus selbst auch alle die folgenden Gnomes noch zusammen gesprochen; sondern hier hat die neuere Kritik Alles für sich, wenn sie vermuthet, es seien hier zum Theil auch verschiedenzeitige Aussprüche Jesu zusammengestellt. Voran steht die Gnome von irdischen und himmlischen θησαυροῖς (V. 19—21.), welche Lukas 12, 33 f. in einer seine Anhänger von irdischen Sorgen abmahnenden Rede Jesu wahrscheinlich im richtigeren Zusammenhange hat. Anders bei der nun (V. 22 f.) folgenden Sentenz vom Auge als des Leibes Licht, welche bei Lukas 11, 34 f. der schon erwähnten Gnome von dem auf den Leuchter zu stellenden Lichte angehängt ist. Da nämlich der λύχνος auf dem Leuchter etwas ganz Anderes bezeichnet, als die Vergleichung des Augs mit einem λύχνος besagen will: so bleibt für die Verbindung der Sätze bei Lukas nur das leere Wort λύχνος übrig; ein lexikalischer Zusammenhang, welcher schlimmer als gar keiner ist. Folgt sodann (V. 24), wieder ohne nachweisbaren Zusammenhang, die Gnome von den zwei Herren; bei Lukas 16, 13. in der schon erwähnten Fuge zwischen den Parabeln vom Haushalter und vom reichen Mann, an das Vorhergehende wahrscheinlich bloſs *ad vocem* μαμωνᾶς angeschlossen. Nun kommt bei Matthäus V. 25 - 34. eine Abmahnung von irdischen Sorgen durch Hinweisung auf das harmlose Gedeihen von Naturgegenständen; von Lukas 12, 22 ff. passend an eine ihm eigenthümliche Parabel von dem Manne angehängt, welchen mitten unter dem Anhäufen irdischer Schätze der Tod abfordert [31]). Die folgende Warnung, nicht für die eigenen Fehler blind, gegen die der Andern scharfsichtig und hart zu sein (7, 1—5), läſst

31) Von 6, 19 — Ende des Kapitels vermisst auch Neander den Zusammenhang und vermuthet eine vom Redacteur des griechischen Matthäus gemachte Zusammenstellung (S. 169. Anm.).

sich, nach Auswerfung des Abschnittes 6, 19 – Ende, mit der vorausgegangenen Warnung vor pharisäischer Scheinheiligkeit (6, 16 – 18.) in Zusammenhang bringen, und könnte insofern zum ursprünglichen Körper der Rede gehört haben [32]); wie sie denn auch Lukas wieder in seiner Bergrede (V. 37 f. 41 f.) hat, wo sie sich zwar zufällig besser an die vorangegangene Ermahnung zur Barmherzigkeit anschliefst, aber V. 39. 40. und zum Theil auch 38. durch fremdartige Dinge auf das Gewaltsamste unterbrochen ist. Ganz unpassend hat die darin vorkommende Phrasis vom Messen Markus 4, 24. eingefügt, in einer Stelle, welche ganz den mehrbesprochenen Fugen bei Lukas gleicht. Ist sofort V. 6. bei Matthäus gleichsehr ohne Zusammenhang wie ohne Parallele: so findet sich die folgende Ausführung über den Nutzen des Gebets (V. 7—11.) bei Lukas 11, 9. sehr passend an eine ihm gleichfalls eigenthümliche Gleichnifsrede von dem aus dem Schlafe gepochten Freunde angeschlossen; wogegen das bei Matthäus zusammenhanglose: was ihr wollt, dafs euch die Leute thun sollen u. s. f., in der Bergrede des Lukas 6, 31. nur einen ungefähren Zusammenhang hat [33]). Was sofort (V. 13 f.) von der ςενὴ πύλη u. s. w. gesagt wird, leitet Lukas (13, 23.) durch die an Jesum gestellte Frage: εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι; ein, welche leicht, wie jene Bitte um eine Gebetsformel, von einem Solchen gemacht scheinen könnte, der zwar wohl wufste, dafs Jesus jenen Ausspruch gethan hatte, aber um eine Veranlassung desselben verlegen war; auch ist das Bild bei Lukas weit mangelhafter als bei Matthäus ausgeführt, und mit parabolischen Elementen verschmolzen [34]). Die Rede von dem Erkennen des Baumes an seinen Früchten (V. 16—20.), welche

32) Neander, a. a. O.; de Wette, z. d. St.
33) de Wette, 1, 2, S. 45.
34) s. de Wette, z. d. St. des Lukas.

bei Lukas (6, 43 ff.) und auch bei Matthäus selbst weiter unten (12, 33 ff.) in allgemeiner Beziehung, in der Bergrede des Matthäus aber in speciellem Bezug auf Pseudopropheten vorkommt, steht bei Lukas am allerwenigsten in schicklichem Zusammenhange. Die folgende Erklärung Jesu gegen diejenigen, welche bloſs *Κύριε, Κύριε*, zu ihm sagen, am Tage des Gerichts aber, ihrer schlechten Thaten wegen, von ihm werden abgewiesen werden (V. 21—23.), steht sowohl mit dem allgemeinen Sinne des vorhergehenden Ausspruchs über das Erkennen des Baumes an seinen Früchten, als mit dem Grundgedanken der ganzen Bergrede: der Hervorhebung des Geistes gegenüber vom Worte, des Inneren gegenüber vom Aeuſseren, im Zusammenhang; kann aber ebensowohl auch an der Stelle gesprochen sein, welche Lukas derselben anweist (13, 25 ff.). Der Schluſs der Rede, wie schon erwähnt, ist beiden Evangelisten gemeinschaftlich.

Aus der bisher angestellten Vergleichung sehen wir bereits, daſs die körnigen Reden Jesu durch die Fluth der mündlichen Ueberlieferung zwar nicht aufgelöst werden konnten; wohl aber nicht selten aus ihrem natürlichen Zusammenhange losgerissen, von ihrem ursprünglichen Lager weggeschwemmt, und als Gerölle an Orten abgesetzt worden sind, wohin sie eigentlich nicht gehörten. Und dabei finden wir zwischen den drei ersten Evangelisten den Unterschied, daſs Matthäus, einem geschickten Sammler ähnlich, den Stücken zwar bei Weitem nicht immer den ursprünglichen Zusammenhang wiederzugeben vermocht, doch aber meistens das Verwandte sinnig zusammenzureihen gewuſst hat; während bei den beiden andern manche kleine Stücke da, wo gerade der Zufall sie abgesetzt hatte, namentlich in Spalten zwischen gröſseren Redemassen, liegen geblieben sind, wobei dann insbesondere Lukas in einigen Fällen sich bemüht hat, sie künstlich zu

ıssen, was aber den natürlichen Zusammenhang nicht ersetzen konnte.

§. 76.

Instruction der Zwölfe. Klage über die galiläischen Städte. Freude über die Berufung der Einfältigen.

Bei Gelegenheit der Aussendung der Zwölfe stellt as erste Evangelium (K. 10.) wieder eine gröſsere Rede usammen, welche, soweit sie ihm nicht eigenthümlich ist, ie beiden andern Synoptiker nur zum kleineren Theile ei eben diesem Anlaſs gesprochen sein lassen; die meisten Bestandtheile derselben rückt Lukas theils bei Gelegenheit er Aussendung der Siebenzig (10, 2 ff.), theils bei einem späteren Gespräche mit den Jüngern (12, 2 ff.), ein; Einiches findet sich auch sowohl bei Matthäus als bei den übrigen in den Reden Jesu über seine Parusie wieder.

Wie auch hier die ältere Harmonistik unbedenklich ine Wiederholung derselben Reden annahm [1]; so will lie neuere Kritik nur bei Lukas die ursprünglichen Ausüsse und Verbindungen, bei Matthäus eine bloſse Zusammenstellung des Referenten finden [2]; auch die Differenz ehrt wieder, daſs die apologetisch gesinnten Ausleger behaupten, Matthäus habe das Bewuſstsein gehabt, hier zu erschiedenen Zeiten Gesprochenes zusammenzustellen, ja r habe sogar vorausgesetzt, daſs dieſs auch seinen Lesern n die Augen fallen würde [3]: wogegen andere mit Recht uf die Art hinweisen, wie die Rede V. 5. durch die Worte: *τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰ. παραγγείλας αὐτοῖς* ingeführt, und 11, 1. durch *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰ. διατάσσων τοῖς δώδεκα κ. τ. λ.* abgeschlossen ist, woraus

1) z. B. Hess, Gesch. Jesu, 1, S. 545.
2) Schulz, a. a. O. S. 308. 314; Sieffert, S. 80 ff.
3) Olshausen, z. d. St. Die letztere kecke Behauptung bei Kern, über den Ursprung des Evang. Matth., S. 63.

zur Genüge die Meinung des Evangelisten, hier einen zusammenhängenden Vortrag zu geben, erhelle [4]).

Eigenthümlich ist in dieser Rede dem Matthäus neben Anderem, was mehr nur als Erweiterung von Gedanken erscheint, die auch in den entsprechenden Stellen der beiden andern Synoptiker angelegt sind, der Eingang der Instruction, der die Wirksamkeit der Ausgesendeten auf Juden beschränkt (V. 5. 6.), und ihnen den Auftrag ertheilt — neben Verkündigung des Messiasreichs und Heilung der Kranken, wovon ebenso Lukas (9, 2.) spricht, — (natürlich auf eben dieser nächsten Reise, sonst müfste ja auch das Verbot V. 5. 6. in weiterem Umfange genommen werden) auch Todte zu erwecken: ein befremdender Auftrag, da von den Aposteln vor Jesu Hingang keine Todtenerweckung bekannt ist, und solche, ohne dafs sie uns erzählt sind, dennoch mit Olshausen vorauszusetzen, Wenige Lust haben werden. Erst die Apostelgeschichte weifs von den Todtenerweckungen eines Petrus und Paulus: was die Jünger nach ihrem Ausgang in alle Welt thaten, dazu liefs sie die Sage schon bei ihrer ersten Aussendung durch Jesum bevollmächtigt werden.

Gemeinschaftlich sind den Synoptikern bei der Aussendung der Zwölfe eigentlich nur die Regeln für das äufsere Verhalten der Ausgesendeten: auf welche Weise sie reisen, und wie sie sich in verschiedenen Fällen benehmen sollten (Matth. V. 9 – 11. 14. Marc. 6, 8 — 11. Luc. 9, 3 – 5); wobei die Abweichung, dafs Jesus nach Matthäus und Lukas den Jüngern aufser Geld, Ranzen u. dgl. auch ὑποδήματα und ῥάβδον mitzunehmen verbietet, nach Markus dagegen ihnen nur untersagt, etwas Weiteres mit sich zu führen, εἰ μὴ ῥάβδον μόνον und σανδάλια, am einfachsten durch das Geständnifs zu lösen ist, dafs, wo die Sage nur diefs festhielt, dafs Jesus, mit ausdrück-

4) Schulz, S. 315.

licher Nennung des Stabs und der Schuhe, die Einfachheit der apostolischen Ausrüstung bezeichnet hatte, diefs leicht der Eine so verstehen konnte, als hätte Jesus alles Reisegeräthe bis auf jene Stücke: der Andre, als hätte er auch diese untersagt.

Bei Aussendung der Siebenzig ist es, dafs Lukas (10, 2.) Jesum die Worte gebrauchen läfst, welche Matthäus schon 9, 37 f. als das Motiv Jesu zur Aussendung der Zwölfe enthaltend, wiedergibt, die Gnome: ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς κ. τ. λ.; ferner den Ausspruch, dafs der Arbeiter seines Lohnes werth sei (V. 7. vgl. Matth. 10, 10.); ebenso die Rede vom apostolischen Grufs und dessen Wirkung (Matth. V. 12 f. Luc. V. 5 f.); die Drohung gegen die Unempfänglichen (Matth. V. 15. Luc. V. 12.); endlich das ἀποςέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα κ. τ. λ. (Matth. V. 16. Luc. V. 3.). Der Zusammenhang dieser Sätze ist beidemale ziemlich gleich natürlich; die Vollständigkeit bald auf der einen, bald auf der andern Seite gröfser: doch so, dafs bei Matthäus Wesentlicheres, wie V. 16., bei Lukas mehr Aeufserliches hinzugefügt ist, wie V. 7. und 8., und V. 4, dessen seltsames Verbot, Jemanden auf dem Wege zu grüfsen, als unhistorische Uebertreibung der Dringlichkeit ihres Geschäfts, oder als Nachbildung von 2. Kön. 4, 29. erscheinen könnte, wenn man nicht wüfste, dafs die damaligen jüdischen Begrüfsungen nicht wenig umständlich waren [5]). Wenn von diesen Vorschriften, welche Jesus nach Matthäus den Zwölfen, nach Lukas den Siebzigen gibt, Sieffert bemerkt, dafs sie an sich ebensogut bei dem einen als bei dem andern Anlafs ertheilt sein können: so möchte ich schon diefs aus dem Grunde bezweifeln, weil es mir unwahrscheinlich vorkommt, dafs Jesus nach Lukas die vertrauteren Jünger nur mit dürftigen Regeln für ihr äufserliches Verhalten entlassen, den Siebzigen aber meh-

5) s. de Wette, Archäol., §. 265, und z. d. St.

reres weit Wesentlichere und Herzlichere zugerufen haben sollte [6]). Wenn sich aber jener Kritiker zuletzt für die Stellung des Lukas entscheidet, weil seine Erzählung vermöge der Unterscheidung der Siebenzig von den Zwölfen die bestimmtere sei: so ist dieser Punkt oben zum Vortheil vielmehr des Matthäus erledigt worden. — Auch der am Schluſs der Instructionsrede bei Matthäus über denjenigen ausgesprochene Segen, der einem seiner Anhänger nur ein ποτήριον ψυχροῦ reiche (V. 42.), ist hier wenigstens schicklicher eingefügt, als in der endlosen Wirrniſs des letzten Stücks von Marc. 9. (V. 41.), wo das verknüpfende Band am Ende nur noch das ἐὰν und ὃς ἂν zu bilden scheint, womit die zusammenhanglosen Sätze beginnen.

Anders stellt sich die Sache, wenn wir diejenigen Theile der Instructionsrede betrachten, welche bei Lukas Kap. 12. und später stehen, und auch bei Matthäus als zweiter Theil derselben sich aussondern. Aussprüche nämlich, wie Matth. 10, 19 f. Luc. 12, 11., wo den Jüngern gesagt ist, was sie thun sollen, wenn sie vor Gericht gezogen werden; wie Matth. V. 28. Luc. V. 4 f., daſs sie diejenigen nicht fürchten sollen, die nur den Leib tödten können; wie Matth. V. 32 f. Luc. V. 8 f. die Warnung vor Verläugnung Jesu; auch die Rede von der durch ihn zu stiftenden allgemeinen Entzweiung (Matth. V. 34 ff. Luc. 51 ff., woran Matthäus, wie es scheint, aus Veranlassung der hiebei aufgezählten Familienglieder, den Ausspruch Jesu knüpft, daſs man an diesen nicht stärker als an ihm hängen dürfe, sein Kreuz auf sich nehmen müsse u. s. f., was er zum Theil unten, 16, 24 f. in schicklicherem Zusammenhange wiederholt); ferner Aussprüche, welche in den Reden von der Parusie wiederkehren, wie von allgemeiner Verfolgung der Jünger Jesu (V. 17 f. 22.

6) Vgl. de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 99.

vgl. 24, 9. 13.); das von Lukas in der Bergrede (6, 40.) eingeschobene, und auch bei Johannes (15, 20.) vorkommende Wort, dafs der Jünger kein besseres Loos als der Meister anzusprechen habe (V. 24 f.); endlich die der Rede bei Matthäus eigenthümliche Anweisung, von einer Stadt in die andere zu fliehen, sammt dem dazugefügten Troste (V. 23.): dergleichen Aussprüche, haben die Kritiker wohl mit Recht erklärt [7]), passen nicht gut zu dieser ersten Aussendung der Zwölfe, welche, wie die angebliche der Siebenzig, nur erfreuliche Resultate lieferte (Luc. 9, 10. 10, 17.); sie setzen vielmehr die getrübteren Verhältnisse voraus, wie sie nach Jesu Tode und vielleicht auch schon in der letzten Zeit seines Lebens sich gestalteten. Demnach hätte Lukas das Richtigere, indem er diese Reden in die letzte Reise Jesu versetzt [8]): wenn nicht gar dergleichen Schilderungen des späteren Schicksals der Apostel und übrigen Anhänger Jesu erst nach dessen Tode *ex eventu* gemacht, und ihm als Weissagungen in den Mund gelegt worden sind; eine Vermuthung, welche wenigstens in Bezug auf den Ausspruch V. 38: ὃς δ̓ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου κ. τ. λ., sehr nahe liegt [9]).

Die nächste längere Rede Jesu bei Matthäus ist die, so weit sie sich auf den Täufer bezog, bereits betrachtete, Kap. 11. Von der V. 20 – 24. folgenden Klage und Drohung gegen die galiläischen Städte, ἐν αἷς ἐγένοντο αἱ

7) Schulz, S. 308; Sieffert, S. 82 ff.

8) Den durchaus befriedigenden Zusammenhang übrigens, welchen die neuere Kritik in dem 12ten Kapitel des Lukas findet, kann ich ebensowenig entdecken, als Tholuck, Auslegung der Bergpredigt, S. 13 f., welcher hier zugleich die Parteilichkeit Schleiermacher's für den Lukas und gegen den Matthäus treffend gezeichnet hat.

9) s. de Wette z. d. St.

πλεῖστα δυνάμεις αὐτοῦ, und welche doch οὐ μετενόησαν, möchten die neuesten Kritiker vielleicht mit Recht behaupten, dafs sie mitten in die galiläische Wirksamkeit hinein, wohin Matthäus sie stellt, weniger passe, als in die Zeit, in welche sie Lukas (10, 13 ff.) versetzt, da Jesus Galiläa verlassen, und sich zum letzten Versuche nach Judäa und Jerusalem auf den Weg gemacht hatte [10]). Anders dagegen verhält es sich mit dem näheren Zusammenhange dieser Aussprüche. Während nämlich bei Matthäus zu der vorangegangenen Zusammenstellung der gleich schlechten Aufnahme, welche Jesus wie Johannes gefunden, diese Klage über die Hauptschauplätze der Wirksamkeit des Ersteren trefflich pafst: ist schwer zu begreifen, wie Jesus nach Lukas den auszusendenden Siebzigen gegenüber, welche ganz der Zukunft zugekehrt sein mufsten, von seiner eigenen trüben Vergangenheit reden mochte, ohne doch das den galiläischen Städten angedrohte Strafgericht mit demjenigen in Verbindung zu bringen, welches er eben vorher über die Stadt ausgesprochen hatte, die seine Abgesandten nicht aufnehmen würde. Vielmehr nur den Referenten erinnert diese von Jesu überlieferte Vergleichung einer gegen seine Jünger widerspenstigen Stadt mit Sodom an die ähnliche der gegen ihn selbst unfolgsamen Orte mit Tyrus und Sidon, ohne dafs ihm die Unzusammengehörigkeit beider zum Bewufstsein käme [11]).

Die V. 25—27. folgende ἀγαλλίασις über die den νηπίοις verliehene Einsicht knüpft Matthäus nur unbestimmt an die vorhergegangene Verwünschung an; da sie jedoch einen durch erfreuliche Anlässe geänderten Gemüthszustand Jesu voraussetzt: so würde es alle Wahrscheinlichkeit haben, dafs Lukas (10, 17. 21 ff.) die Rück-

10) Schleiermacher, über den Lukas, S. 169 f.; Schneckenburger, über den Ursprung u. s. f., S. 32 f.

11) Vgl. de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 110. 1, 2, S. 62.

kehr der Siebenzig mit erfreulichen Nachrichten als Anlafs jener Rede heraushebt; wenn nur die Auswahl und also auch die Rückkehr der 70 Jünger nicht so problematisch wäre; statt deren übrigens die der Zwölfe hiehergezogen werden könnte. Die an dieses Frohlocken bei Matthäus sich schliefsende Einladung an die κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι (V. 28—30.) fehlt bei Lukas, welcher statt dessen Jesum κατ' ἰδίαν zu den Jüngern sich wenden, und sie glücklich preisen läfst, dafs sie sehen und hören dürfen, wonach viele Propheten und Könige vergeblich sich gesehnt hätten (V. 23 f.); was zu dem Vorangegangenen wenigstens nicht so specifisch, wie das bei Matthäus damit Verbundene, pafst, auch bei diesem 13, 16 f. in einer Verbindung steht, welche mit der bei Lukas sich jedenfalls messen kann.

§. 77.

Die Parabeln.

Wenn Matthäus Kap. 13. Jesum sieben Parabeln, sämmtlich die βασιλεία τῶν οὐρανῶν betreffend, vortragen läfst: so ist die neuere Kritik bedenklich geworden, ob wirklich Jesus so viele Gleichnisse in Einem Zuge gesprochen haben möge [1]? Die Parabel, hat man erinnert, sei eine Aufgabe, welche durch eigenes Nachdenken gelöst zu werden verlange; defswegen nach jeder ein Ruhepunkt nöthig, wenn man durch dieselben wahrhaft belehren, und nicht vielmehr durch den Wechsel unverstandener Bilder zerstreuen wolle [2]. Wird man diefs jedenfalls mit Neander soweit einräumen müssen, dafs nur Parabeln über denselben oder genau verwandte Gegenstände hintereinander gesprochen werden dürfen, um eben unter mannichfaltigen Formen und von verschiedenen Punkten aus auf das

1) Schulz, über das Abendmahl, S. 314.
2) Olshausen, bibl. Comm., 1, S. 430.

Eine hinzuleiten [3]): so lassen sich unter den sieben in Rede stehenden Gleichnissen zwar die vom Senfkorn und Sauerteig auf den gemeinsamen, jedoch verschieden schattirten, Grundgedanken von dem allmähligen Wachsen und Durchdringen des Reiches Gottes; die vom Netze und von Unkraut auf den der Mischung des Guten mit dem Bösen im Reiche Gottes; die vom Schatze und der Perle auf den des unschätzbaren und alle Opfer lohnenden Werths des Gottesreiches zurückführen: womit aber, den Gedanken von der verschiedenen Empfänglichkeit der Menschen für die Predigt vom Reiche Gottes, im Gleichniſs vom Säemann, dazugerechnet, vier verschiedene Grundgedanken für die zusammengestellten Parabeln bleiben; Gedanken, die zwar in ihrer gemeinsamen Beziehung auf die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* zusammenhängen, von dieser aber so wesentlich verschiedene Seiten zur Anschauung bringen, daſs zum Behuf des gründlichen Verständnisses unerläſslich war, bei jedem insbesondere zu verweilen. Gewiſs würde daher, hat man geschlossen, Jesus das Lob der Lehrweisheit nicht verdienen, wenn er jene Gleichniſsreden alle, so wie Matthäus es darstellt, in Einem Zuge gesprochen hätte [4]). Sah man hienach auch in diesem Abschnitt eine Zusammenstellung gleichartiger, aber zu verschiedenen Zeiten gesprochener Reden: so erhob sich sofort auch hier der Streit, ob sie Matthäus mit Bewuſstsein von diesem letzteren Umstand, oder in der Meinung, zusammenhängend Vorgetragenes zu geben, veranstaltet habe? wovon das Letztere aus der Anfangsformel (V. 3.): *καὶ ἐλάλησεν αὐτοῖς πολλὰ ἐν παραβολαῖς*, und dem Schlusse (V. 53.): *ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰ. τὰς παραβολὰς ταύτας*, unwidersprechlich zu erhellen scheint. Darauf wenigstens, daſs die Jünger Jesum nicht wohl vor allem Volke, sondern, wie auch

3) L. J. Chr., S. 175.

4) Schleiermacher, über den Ursprung u. s. f., S. 33.

Markus (4, 10.) berichte, als sie wieder καταμόνας waren, m eine Erklärung der ersten Parabel werden angegangen aben, kann man sich für ein Abbrechen des Vortrags leich nach dieser nicht berufen [5]), weil daraus, dafs nach er ersten Parabel Matthäus nicht wie Markus Jesum ach Hause gehen, sondern auf dem Platze von seinen ängern um Erläuterung ersucht werden läfst, deutlich rhellt, dafs er sich hier kein Abbrechen des Vortrags gedacht hat. Mit mehr Grund kann man sich auf die chlufsformel berufen, welche Matthäus schon nach der ierten Parabel V. 34 f. einfügt, indem er die bisherigen leichnisse durch die Bemerkung: ταῦτα πάντα ἐλάλησεν ὁ . ἐν παραβολαῖς κ. τ. λ. zusammenfafst, und sogar durch nwendung einer A. T.lichen Weissagung den Ruhepunkt ollkommen macht; sowie auf die Veränderung der Oertichkeit, die hier bei ihm eintritt, indem V. 36. Jesus das Volk entläfst, und vom Ufer des galiläischen Sees, wo er bisher gesprochen, εἰς τὴν οἰκίαν kommt, wo ihn die Jünger um Erklärung der zweiten Parabel angehen, an welche er sofort noch drei weitere Gleichnisse knüpft. Allein, dafs auf diese Weise der Vortrag der drei letzten Parabeln von dem der übrigen durch einen Ortswechsel und somit auch durch einige Zwischenzeit getrennt ist, verändert den Stand der Sache wenig. Denn dafs Jesus vor dem so leicht zu überladenden Volke auch nur vier Parabeln, worunter zwei der bedeutendsten, in Einem Zuge vorgetragen, und dafs er hierauf die Jünger, deren Fassungskraft er bei dem ersten und zweiten Gleichnifs hatte zu Hülfe kommen müssen, statt sie zu prüfen, ob sie nun das dritte und vierte sich selbst auszulegen im Stande wären, mit drei neuen Gleichnissen überschüttet haben sollte: bleibt immer noch unwahrscheinlich genug. Uebrigens dürfen wir die Erzählung des Matthäus nur genauer

5) Diese und die folgende Berufung bei Olshausen, S. 431.

ansehen, um zu bemerken, wie er zu der Unterbrechung V. 34 ff. nur unwillkürlich gekommen ist. Hatte er im Sinn, eine Masse von Parabeln, und für die zwei wichtigsten und daher voranzustellenden zwei privatim den Jüngern gegebene Erklärungen, mitzutheilen: so konnte er hiebei auf dreifache Weise zu Werke gehen. Entweder liefs er unmittelbar nachdem eine Parabel vorgetragen war, noch im Angesichte des Volkes Jesum den Jüngern die Erklärung geben, wie er nach der ersten Gleichnifsrede (V. 10 23.) wirklich thut. Allein diese Darstellung hat das Unbequeme, dafs man nicht begreift, wie Jesus dem in gespannter Erwartung um ihn versammelten Volke gegenüber zu einer Privatunterhaltung der Art Mufse bekommen konnte [6]). Diesen Uebelstand hat Markus gefühlt, und defshalb die zweite mögliche Auskunft ergriffen, dafs er nämlich nach der ersten Parabel Jesum mit den Jüngern nach Hause gehen, und ihnen hier die Lösung derselben geben läfst. Indefs, diese Wendung war für denjenigen gar zu hinderlich, der mehrere Gleichnifsreden nach einander zu geben gedachte; denn war schon nach der ersten Jesus zu Hause gebracht: so war der Schauplatz verlassen, auf welchem mit Fug die weiteren vorgetragen werden konnten. Defswegen mag der Berichterstatter im ersten Evangelium nach der zweiten Parabel in Bezug auf die Erklärung weder seine erste Auskunft wiederholen, noch die andere in Anwendung bringen; sondern, indem er ohne Unterbrechung zu zwei weiteren Gleichnissen fortgeht, scheint er sich eine dritte Mafsregel vorzubehalten: nämlich, die ihm im Sinne liegenden Parabeln vorher alle dem Volke vortragen, und dann erst, wenn er nach Abschlufs derselben Jesum nach Hause gebracht hätte, ihn die rückständige Auslegung der zweiten geben zu lassen. Hiedurch entstand in dem Wiedererzäh-

6) Schleiermacher, S. 120.

ler ein Streit zwischen den Parabeln, die ihm noch im Sinne lagen, und der Auslegung, deren Rückstand ihn drängte: sobald in seiner Erinnerung an jene die mindeste Stockung eintrat, mufste er mit dieser, und also mit Schlufsformel und Heimkehr, bei der Hand sein, und fielen ihm hierauf noch einige weitere Gleichnisse ein, so mufste er sie eben nachher noch beisetzen. So ist es dem Matthäus mit den drei letzten Parabeln begegnet, die er nun fast wider Willen den Jüngern allein mufs vorgetragen werden lassen, für welche doch nicht besondere Parabeln, sondern nur Auslegungen derselben gehörten; wie denn auch Markus (V. 33 f.) offenbar voraussetzt, die weiteren Gleichnisse, die er auf die Auslegung des ersten folgen läfst, seien wieder dem Volke vorgetragen worden [7]).

Markus, welcher nach 4, 1. dieselbe Scene am See malt, wie Matthäus, stellt nur drei Parabeln zusammen, von welchen die erste der ersten, die dritte (vom Senfkorn) der dritten bei Matthäus entspricht, die mittlere aber dem Markus eigenthümlich ist, und einerseits der vom Senfkorn ähnlich, doch mit Unterscheidung der verschiedenen Entwicklungsstufen, das Wachsthum des Reichs Gottes auf Erden versinnbildlicht; andererseits aber durch die Hinweisung auf den Abschlufs der Entwickelung und das Gericht unter dem Bilde der Ernte mit dem Gleichnisse vom Unkraut im Acker bei Matthäus Verwandtschaft hat [8]).

Auch Lukas hat von den sieben Parabeln, Matth. 13., blofs drei: die vom Säemann, vom Senfkorn und vom Sauerteig; so dafs also dem Matthäus die Gleichnisse vom vergrabenen Schatz, von der Perle und vom Netze, wie auch die vom Unkraut im Acker, eigenthümlich bleiben.

---

7) Fritzsche, Comm. in Marc. S. 120. 128. 134.

8) Vergl. Saunier, über die Quellen des Markus, S. 74; Fritzsche a. d. zuletzt a. O.; de Wette z. d. St.

Das Gleichnifs vom Säemann stellt Lukas etwas früher (8, 4 ff.), und auch nicht in dieselbe Umgebung wie Matthäus; überdiefs getrennt von den zwei weiteren Parabeln, die er noch mit der Sammlung des Matthäus gemein hat. Diese bringt er später, 13, 18–21., nach; eine Stellung, welche die neueren Kritiker einstimmig als die richtige anerkennen [9]. Allein dieses Urtheil gehört zu dem Seltsamsten, wozu sich die jetzige Kritik durch ihre Parteilichkeit für den Lukas hat verleiten lassen. Denn sehen wir den so sehr gerühmten Zusammenhang an, so hat hier Jesus in einer Synagoge ein zusammengebücktes Weib geheilt, hierauf den schwierigen Synagogenvorsteher durch das Argument vom Ochsen und Esel zum Schweigen gebracht, und nun heifst es V. 17.: *καὶ ταῦτα λέγοντος αὐτοῦ κατῃσχύνοντο πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἔχαιρεν ἐπὶ πᾶσι τοῖς ἐνδόξοις τοῖς γινομένοις ὑπ᾽ αὐτοῦ.* Gewifs eine Schlufsformel, so ausführlich und entschieden, wie irgend eine, nach welcher unmöglich noch die Begebenheit auf derselben Scene weitergeführt sein kann; sondern, wenn hierauf durch ein *ἔλεγε δὲ* und *πάλιν εἶπε* die beiden Parabeln angehängt werden: so sieht man, der Verfasser wufste die Gelegenheit nicht mehr, bei welcher sie Jesus vorgetragen hatte; daher fügte er sie auf Gerathewohl irgendwo in dieser unbestimmten Weise ein, und zwar weit weniger geschickt offenbar als Matthäus, der sie doch zu Gleichartigem zu gesellen wufste [10].

Wenn wir hierauf von den übrigen evangelischen Parabeln [11] zuerst diejenigen, welche Einem Evangelisten

---

9) Schleiermacher, a. a. O. S. 192; Olshausen, 1, S. 431; Schneckenburger, a. a. O. S. 33.

10) Vgl. de Wette, exeg. Handb., 1, 2, S. 73 f.

11) Analogien zu diesen Gleichnissreden und Sprüchen aus der rabbinischen Literatur geben Wetstein, Lightfoot u. Schöttgen z. d. St.

eigenthümlich sind, betrachten: so stoſsen wir zuvörderst bei Matthäus 18, 23 ff. auf das Gleichniſs von dem Knechte, welcher, unerachtet ihm sein Herr eine Schuld von 10,000 Talenten geschenkt hatte, doch seinem Mitknechte nicht einmal eine von 100 Denaren erlassen wollte; passend eingeleitet durch eine Ermahnung zur Versöhnlichkeit (V. 15.) und die Frage des Petrus, wie oft man dem fehlenden Bruder vergeben solle? — Gleichfalls eigenthümlich ist dem Matthäus das Gleichniſs von den Arbeitern im Weinberge (20, 1 ff.), welches ein passendes Gegengewicht gegen die vorangegangene Verheiſsung reicher Belohnung seiner Anhänger ist. Von den Sentenzen übrigens, welche Matthäus (V. 16.) an die Parabel hängt, paſst nur die erste: ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι κ. τ. λ., die er ihr auch schon vorausgeschickt hatte (19, 30.), zu derselben; die andere: πολλοί εἰσι κλητοὶ κ. τ. λ. aber gibt vielmehr die Moral der Parabel vom königlichen Gastmahl und vom hochzeitlichen Gewande an, wo sie auch wirklich Matthäus wiederholt (22, 14.). Sie eignete sich aber ganz dazu, auch abgerissen als vereinzelte Gnome umzulaufen, und da es passend schien, an das Ende einer Gleichniſsrede eine oder mehrere dergleichen kurze Sentenzen zu stellen: so mag diese hier wegen einiger äuſserlichen Aehnlichkeit mit der andern ihr vom Referenten beigesellt worden sein. — Weiter ist dem Matthäus die Parabel von den zwei in den Weinberg geschickten Söhnen (21, 28 ff.) eigenthümlich, welche sich an eine Verhandlung mit den Hohenpriestern und Aeltesten nicht übel lehnt, und deren antipharisäische Bedeutung durch die Zusätze V. 31 f. auf erwünschte Weise in's Licht gestellt ist.

Unter den dem Lukas eigenthümlichen Parabeln haben die von den zwei Schuldnern (7, 41 ff.), die vom barmherzigen Samariter (10, 30 ff.), die von dem Manne, den im Sammeln irdischer Schätze der Tod unterbricht (12, 16 ff. vergl. Sir. 11, 17 ff.), so wie die beiden, welche die

Wirksamkeit des anhaltenden Gebets versinnlichen (11, 5 ff. 18, 2 ff.), ihren unverkennbaren Sinn, und bis auf die letzte, welche abgebrochen eintritt, auch leidlichen Zusammenhang; zugleich kann man an den beiden letzten lernen, wie in den Parabeln Jesu oft von einem Zuge ganz abstrahirt werden muſs, indem in der einen derselben Gott mit einem trägen Freunde, in der andern mit einem ungerechten Richter in Parallele gestellt ist. An die zuletzt genannte Parabel schlieſst sich die vom Pharisäer und Zöllner an (V. 9 – 14.), von welcher nur Schleiermacher, einem selbstgemachten Zusammenhange mit den Vorhergehenden zulieb, die antipharisäische Tendenz läugnen kann [12]). Eine ähnliche Richtung haben die Gleichnisse vom verlornen Schaf, Groschen und Sohn (Luc. 15, 3 32.), von welchen Matthäus (18, 12 ff.) nur das erste, aber in einem andern Zusammenhange, hat, der auch den Sinn etwas anders, und zwar, wie sich später zeigen wird, ohne Zweifel minder richtig, bestimmt. Daſs diese drei Parabeln unmittelbar hinter einander gesprochen sein können, ist deſswegen denkbar, weil die zweite nur eine untergeordnete Variation der ersten, die dritte aber weitere Ausführung und Erläuterung von beiden ist. Ob ebenso, nach der Behauptung der neueren Kritik, auch noch die zwei folgenden Gleichnisse mit den vorhergehenden in Einen zusammenhängenden Vortrag gehören [13]), muſs die nähere Betrachtung ihres auch an sich bemerkenswerthen Inhalts zeigen.

Die nächstfolgende, als *crux interpretum* bekannte, Parabel vom ungerechten Haushalter (16, 1 ff.) ist doch in sich selber ohne alle Schwierigkeit. Liest man bloſs bis zum Ende des Gleichnisses, die zunächst darangehängte Moral, V. 9., miteingeschlossen: so bringt man den ein-

12) Ueber den Lukas, S. 220.

13) Schleiermacher, a. a. O. S. 202 ff.; Olshausen z. d. St.

machen Sinn heraus, dafs der Mensch, der, auch ohne gerade bestimmt auf unrechtmäfsige Weise zu Geld und Gut gelangt zu sein, doch Gott gegenüber immer ein δοῦλος ἀχρεῖος (Luc. 17, 10.), und in Anwendung der ihm von Gott anvertrauten Gaben ein οἰκονόμος τῆς ἀδικίας ist, diese immer mitunterlaufende Untreue am besten durch Nachsicht und Wohlthätigkeit gegen seine Mitmenschen gut machen, und sich durch deren Vermittlung einen Platz im Himmel verschaffen könne. Dafs diese Wohlthätigkeit in der fingirten Geschichte ein Betrug ist, hievon mufs man, wie in den vorhin angeführten Parabeln davon, dafs der Freund träg und der Richter ungerecht ist, abstrahiren; was überdiefs in der Erzählung selbst dadurch angedeutet ist, dafs V. 8. gesagt wird, was der οἰκονόμος im Sinne dieser Welt gethan habe, sei in der Anwendung im höheren Sinne der υἱοὶ τοῦ φωτὸς zu verstehen. Freilich, wenn man nun auch noch das ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ κ. τ. λ. (V. 10—12.) in demselben Zusammenhange gesprochen sich denkt: gewinnt es den Schein, als müfste der in der Parabel als Muster aufgestellte οἰκονόμος in irgend einem Sinne das Lob der Treue verdienen, und wenn V. 13. von zwei Herren, Gott und dem Mammon, die Rede wird, denen man nicht zugleich dienen könne: so scheint der Haushalter es mit dem rechten Herrn gehalten haben zu müssen. Daher Erklärungen, wie die Schleiermacher'sche, welche unter dem Herrn die Römer, unter den Schuldnern das jüdische Volk, unter dem Haushalter die auf Kosten von jenen gegen dieses wohlthätigen Zöllner versteht, zu diesem Behuf aber auf die willkürlichste Weise den Herrn zum gewaltthätigen Manne machen, den Haushalter aber rechtfertigen mufs [14]); eine Verkehrung, welche in Olshausen bis zum Extrem fortgegangen ist, indem nun dieser den Herrn, der durch sein richterliches Auftreten sich

14) a. a. O.

deutlich als Repräsentanten Gottes ankündigt, zum ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου verschlimmert, den Haushalter aber zum Bilde eines Menschen erhebt, der die Güter dieser Welt zu geistigen Zwecken verwendet. Allein den bezeichneten Versen auf die Deutung der Parabel Einfluſs zu gestatten, wäre man, da diese in der Moral V. 9. den befriedigendsten Abschluſs hat, und unrichtige Zusammenstellungen bei Lukas keineswegs ohne Beispiel sind, nur dann veranlaſst, wenn eine genaue Verwandtschaft des Inhalts zu Tage läge: wovon aber vielmehr das Gegentheil, die störendste Verschiedenartigkeit, vorhanden ist. Ueberdieſs fällt es nicht schwer, nachzuweisen, was den Lukas hier zu einer falschen Zusammenstellung verführt haben mag. Es war in der Parabel vom μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας die Rede; dieſs weckte in ihm die Erinnerung an einen ähnlich lautenden Ausspruch Jesu: daſs, wer an dem ἀδίκῳ μαμωνᾷ, als dem Geringeren, sich treu beweise, dem auch das Höhere anvertraut werden könne. War aber einmal vom Mammon die Rede: wie konnte der Verfasser umhin, sich des bekannten Ausspruchs Jesu von Gott und dem Mammon, als zwei unvereinbaren Herren, zu erinnern, und zum Ueberfluſs auch noch diesen (V. 13.) beizusetzen [15])?

---

15) Diesen letzteren Vers hat auch Schneckenburger, Beiträge, No. V., wo er zugleich die Olshausen'sche Deutung der Parabel treffend widerlegt, als nicht hieher gehörig erkannt, während er von den vorangegangenen Versen, mit Unrecht schon vom 9ten an, diese Ansicht bloss möglich findet. Auch de Wette z. d. St. findet nur V. 13. entschieden nicht hieher gehörig; V. 10—12. scheinen ihm durch Ergänzung eines ausgelassenen Mittelgliedes, das von der klugen Benützung des Reichthums auf die Treue überleitete, für den Zusammenhang möglicherweise gerettet werden zu können; doch so, dass der Begriff der Treue nicht auf den Haushalter bezogen werden dürfe. — Die zahlreichen älteren und neueren Versuche, das Gleichniss vom Haushalter ohne eine solche kriti-

Dafs durch diese Zusätze die vorhergemeldete Gleichnifsrede in ein völlig falsches Licht gestellt wurde, bekümmerte den Referenten wenig, der vielleicht ihren Sinn selbst nicht klar gefafst hatte, oder in dem Bestreben, sein evangelisches Gedächtnifs vollständig zu entleeren, auf den Zusammenhang keinen Bedacht nahm. Man sollte überhaupt mehr Bewufstsein davon haben, dafs bei denjenigen unserer Evangelisten, welche nach der jetzt herrschenden Annahme eine mündliche Ueberlieferung aufzeichneten, in Abfassung ihrer Schriften das Gedächtnifs in einer Weise angesprochen war, welche die Thätigkeit der Reflexion zurückdrängen mufste; weifswegen in ihren Berichten das herrschende Band die Ideenassociation mit ihren zum Theil an Aeufserliches sich haltenden Gesetzen ist, und wir uns nicht wundern dürfen, namentlich manche Reden Jesu nach dem blofsen Gleichklang gewisser Schlagworte zusammengereiht zu finden.

Blicken wir von hier auf die Behauptung zurück, dafs das Gleichnifs vom ungerechten Verwalter im Zusammenhange mit dem vorhergehenden vom verlorenen Sohne gesprochen sein müsse: so sehen wir dieselbe nur auf falscher Deutung beruhen. Soll nämlich nach Schleiermacher die Vertheidigung der Zöllner gegen die Pharisäer das Band ausmachen: so finden wir von Zöllnern und Pharisäern in der Parabel keine Spur; oder soll nach Olshausen der zuvor dargestellten barmherzigen Liebe Gottes gegenüber nun die barmherzige Liebe der Menschen hervorgehoben werden: so ist hier überall nur von einfacher Wohlthätigkeit die Rede, und eine Parallele zwischen dieser und der Art, wie Gott dem Verlorenen verzeihend entgegenkommt, nicht von ferne angedeutet. Auch die

---

sche Sonderung zu erklären, sind nur eben so viele Beweise, dass ohne dieselbe eine befriedigende Auslegung der Parabel unmöglich ist.

Bemerkung V. 14., dafs alles diefs die Pharisäer gehört, und als φιλάργυροι Jesum verspottet haben, mufs sich theils nicht nothwendig auf dieselben Individuen beziehen, von welchen 15, 2. die Rede gewesen war, so dafs diese die ganze Rede als zusammenhängende angehört haben müfsten; theils bewiese sie doch zunächst nur die Ansicht des Referenten von der Zusammengehörigkeit dieser Parabeln, welche nach dem Bisherigen uns unmöglich binden kann [16]).

Nach einer bereits besprochenen, mit zusammenhanglosen Redestücken ausgefüllten Spalte, V. 15 18, wird an das letzte dieser Stücke, vom μοιχεύειν, das Gleichnifs vom reichen Manne auf eine Weise angefügt, welche man vergeblich nach dem früher Bemerkten als Zusammenhang darzustellen sich bemüht. Darin jedoch wird man Schleiermacher'n Recht geben müssen, dafs, wenn man das Gleichnifs vom Vorhergehenden trennt, die alsdann gewöhnliche Beziehung desselben auf die göttliche Strafgerechtigkeit gleichfalls ihre grofsen Schwierigkeiten habe [17]). Denn gar nichts ist doch in der ganzen Parabel herausgehoben, was der Reiche und Lazarus gethan haben müfsten, um nach unsern Begriffen mit Recht der eine in Abrahams Schoofs, der andere in die Qual versetzt zu werden; sondern das Verbrechen des einen scheint nur im Reichthum, wie des andern Verdienst nur in der Armuth bestanden zu haben. Man nimmt zwar gewöhnlich von dem Reichen an, theils dafs er im Genusse ausgeschweift, theils dafs er den Lazarus lieblos behandelt habe [18]). Allein das letztere ist nirgends angedeutet; denn dafs der Arme hart πρὸς τὸν πυλῶνα des Reichen liegt, soll nicht den Vorwurf für diesen enthalten, dafs er ihm leicht hätte helfen kön-

16) Vgl. de Wette, exeg. Handbuch, 1, 2, S. 80.
17) a. a. O. S. 208.
18) s. Kuinöl, z. d. St.

nen, und es doch unterlassen habe: sondern nur den Contrast sowohl zwischen ihrem beiderseitigen irdischen Loose, als zwischen ihrer Nähe in diesem, und ihrer Entfernung im andern Leben in's Licht stellen; und ebenso will der Zug, dafs der Arme begierig gewesen sei, von den Brosamen sich zu sättigen, die von des Reichen Tische fielen, nicht sagen, dafs der Reiche ihm auch diese verweigert, oder dafs er ihm mehr als blofs die Brosamen hätte zukommen lassen sollen: sondern nur die tiefe Unterordnung des irdischen Looses von Lazarus unter das des reichen Mannes soll es anzeigen, im Gegensatz gegen das umgekehrte Verhältnifs, welches nach dem Tode eintrat, wo der Reiche sich nach einem Tropfen Wassers von der Hand des Lazarus sehnte. Auf dieses Gesuch könnte, sofern der Reiche als unbarmherzig gegen den Lazarus gezeichnet werden sollte, der Abraham der Parabel nicht anders als in der Art antworten: du hast einst einen weit näheren Weg zu diesem Lazarus gehabt, und ihn doch nicht erquickt; wie sollte nun er einen so weiten Weg zu dir hinüber machen, um dir Linderung zu bringen? Ebenso ist das herrliche Leben des Reichen nur im Contraste gegen das Elend des Armen so ausgemalt; wäre er als ausschweifend im Genusse vorausgesetzt, so müfste ihn Abraham erinnern, wie er im Leben sich des Guten zu viel genommen, nicht blofs, wie er sein Gutes empfangen habe. Nicht minder grundlos ist es andrerseits, bei Lazarus hohe sittliche Vorzüge vorauszusetzen, da solche weder in der Beschreibung seiner Persönlichkeit angedeutet, noch in der Rede Abrahams ihm angerechnet sind; sein einziges Verdienst ist, in diesem Leben Uebles empfangen zu haben. Es ist also in dieser Parabel als Mafsstab bei der künftigen Vergeltung nicht das in diesem Leben gethane Gute und verübte Böse, sondern das hier erlittene Uebel und genossene Gute vorausgesetzt [19]), und das sprechendste

19) Vergl. de Wette, 1, 2, S. 86 f.

Motto zu derselben haben wir in der Bergrede nach der Redaction des Lukas gehabt, in dem: μακάριοι οἱ πτωχοί· ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· — πλὴν οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις· ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν, wo auch erinnert worden ist, wie genau diese Aussprüche mit der Weltansicht der Ebioniten zusammenstimmen. Eine ähnliche Werthschätzung der äußeren Armuth schreiben übrigens auch die andern Synoptiker in der Erzählung von dem reichen Jüngling und der Gnome vom Kameel und Nadelöhr (Matth. 19, 16 ff. Marc. 10, 17 ff. vergl. Luc. 18, 18 ff.) Jesu zu; was in der synoptischen Tradition über ihn, namentlich wie sie im dritten Evangelium erscheint, durch essenische Ansichten hervorgerufen scheinen kann [20]). — Das bisher Betrachtete ist der Inhalt der Parabel vom reichen Manne bis V. 27., von wo an der weitere Gedanke von den A. T. lichen Schriften, als zureichenden und einzigen Gnadenmitteln, eintritt.

Zum Schlusse wenden wir uns noch zu einer Gruppe von Parabeln, aus welcher zwar einige wegen ihrer Beziehung auf Tod und Wiederkunft Christi aufzusparen wären, doch aber wegen ihres Zusammenhangs mit den übrigen, wiewohl nur eben in soweit, hier mitgenommen werden müssen. Es sind die drei Gleichnisse von den rebellischen Weingärtnern (Matth. 21, 33 ff. parall.), von den Talenten oder Minen (Matth. 25, 14 ff. Luc. 19, 12 ff.), und dem Gastmahle (Matth. 22, 2 ff. Luc. 14, 16 ff.). Unter diesen sind die Parabel von den Weingärtnern nach allen Berichten, die von den Talenten bei Matthäus, und die vom Gastmahl bei Lukas, einfache Parabeln, die keine weitere Schwierigkeit machen: anders verhält es sich mit dem Gleichniſs von den Minen bei Lukas, und dem vom

20) Ueber die Essener als καταφρονητὰς πλούτου vgl. Joseph. b. j. 2, 8, 3; Credner, über Essener und Ebioniten, in Winer's Zeitschrift, 1, S. 217; Gfrörer, Philo, 2, S. 311.

Gastmahl bei Matthäus. Dafs das erstere mit dem von den Talenten bei Matthäus im Grunde dasselbe sei, ist unerachtet der mancherlei Abweichungen unläugbar. In beiden findet sich die Abreise eines Herrn; das Zusammenrufen der Knechte, um ihnen ein Kapital zum Umtrieb anzuvertrauen; nach der Rückkehr des Herrn eine Rechenschaft, bei welcher drei Knechte hervorgehoben werden, von denen zwei thätig, der dritte aber unthätig gewesen ist, und daher dieser bestraft, jene belohnt werden, wobei besonders die Entschuldigung des Knechts und die Antwort des Herrn in beiden Darstellungen fast gleichlautend sind. Die Hauptverschiedenheit dagegen ist, dafs bei Lukas aufser dem Verhältnifs des abreisenden Herrn zu seinen Knechten noch ein zweites Verhältnifs desselben zu rebellischen Bürgern eingeschoben ist: wefswegen der nach Matthäus nur als ἄνθρωπος bezeichnete Herr bei Lukas ἄνθρωπος εὐγενὴς heifst, und ihm ein βασιλεύειν zugeschrieben ist; der Zweck seiner Reise aber, den Matthäus nicht angibt, dahin bestimmt wird, er sei gezogen εἰς χώραν μακράν, λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν. Die Unterthanen dieses Herrn nun, heifst es weiter, haben ihn gehafst, und nach seiner Abreise ihm den Gehorsam aufkündigen lassen. Daher werden nach der Rückkehr des Herrn neben dem faulen Knecht auch noch die rebellischen Bürger, und zwar durch Niedermetzelung, bestraft, und die treuen Diener nicht blofs unbestimmt durch Eingehen in die χαρὰ ihres Herrn, sondern königlich, durch die Schenkung einer Anzahl von Städten, belohnt. Weniger wesentlich sind die Differenzen, dafs die Zahl der Knechte bei Matthäus unbestimmt, bei Lukas auf zehn festgesetzt ist; dafs sie nach Matthäus Talente, nach Lukas Minen; bei jenem ungleiche Summen (ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν), bei Lukas gleiche bekommen, und sofort nach jenem aus ungleichem Kapital durch gleichen Kraftaufwand Ungleiches gewinnen, und daher gleich belohnt werden, nach diesem dagegen schaffen sie

mit gleichem Kapital durch ungleiche Kraftanstrengung Ungleiches, und werden daher auch ungleich belohnt.

Sollte diese Parabel zu zwei verschiedenen Malen in veränderter Gestalt aus dem Munde Jesu gekommen sein: so müfste er sie, wenn Matthäus und Lukas sie richtig stellen, zuerst in der zusammengesetzteren Form, wie sie Lukas, dann erst in der einfacheren, wie Matthäus sie gibt, vorgetragen haben[21]; da jener sie vor, dieser nach dem Einzug in Jerusalem setzt. Allein diefs wäre gegen alle Analogie. Die erste Ausführung eines Gedankens ist ihrer Natur nach die einfachere: bei der zweiten können neue Beziehungen hinzukommen, die Sache von mehreren Seiten betrachtet, und in manchfaltigere Verbindungen gesetzt werden. So müfste jedenfalls mit Schleiermacher angenommen werden, dafs, gegen die Stellung in den Evangelien, die Parabel von Jesu zuerst in der einfacheren Gestalt vorgetragen, dann bei einer späteren Gelegenheit bereichert worden sei[22]. Indessen für unsern besonderen Fall ist diefs nicht weniger undenkbar als jenes. Der eigne Urheber einer solchen Darstellung nämlich, besonders wenn sie nur erst in seinem Geist und Munde lebt, und noch nicht schriftlich fixirt ist, bleibt auch bei einer späteren Ueberarbeitung seines Stoffes Herr; die Gestaltung, die er ihm früher gegeben, widersteht ihm nicht als spröde, sondern verhält sich als flüssige Masse, so dafs er zu den neu hinzukommenden Gedanken und Bildern die von früherher vorhandenen in das richtigste Verhältnifs setzen, und Einheit in seine Darstellung bringen kann. So mufste derjenige, welcher der vorliegenden Parabel die Gestalt gab, die sie bei Lukas hat, falls er auch ihr erster Urheber gewesen wäre, — hatte er einmal den Herrn zu

21) so Kuinöl, Comm. in Luc. p. 635.

22) Ueber den Lukas, 239 f. Ihm folgt auch hier Neander, L. J. Chr., S. 188.

einem König gemacht, und den Zug von den rebellischen Bürgern hinzugefügt: nothwendig den Knechten statt Kapitalien lieber Waffen (vgl. Luc. 22, 36. [23]) anvertrauen, sie ihre Treue statt durch Gelderwerb vielmehr durch Bekämpfung der Rebellen beweisen, überhaupt die beiden Klassen von Personen in der Parabel, die Knechte und die Bürger, in irgend eine Beziehung treten lassen; statt dessen nun beide durch die ganze Erzählung hindurch beziehungslos auseinanderfallen, und die Parabel in zwei übel zusammengeleimte Theile gespalten sich zeigt [24]). Diefs beweist sehr bestimmt, dafs die Bereicherung der Parabel mit den bezeichneten Zügen nicht von demselben Urheber herrührt, wie ihre erste Schöpfung; sondern durch einen andern mufs sie in der Ueberlieferung auf diese Weise erweitert worden sein. Diefs kann nicht in der Art vor sich gegangen sein, dafs durch allmählige weitere Ausmalung, wie diefs in der Art der Sage ist, jene Züge sich ihr angebildet hätten; denn aus den Knechten und Talenten wollen sich auf keine Weise rebellische Bürger herausspinnen lassen, sondern diese sind von aufsen zu dem Uebrigen hinzugefügt, müssen also neben diesem als Theil eines besondern Ganzen vorhanden gewesen sein. Das heifst nun nichts Anderes, als: wir haben hier die Erscheinung, dafs zwei ursprünglich getrennte Parabeln, die eine von Knechten und Talenten, die andre von rebellischen Bürgern handelnd, des gemeinsamen Zugs von der Abreise und Wiederkunft eines Herrn wegen zusammengeflossen sind [25]). Die Probe unserer Behauptung ist,

23) Diess gegen Neander's Einwurf, S. 191. Anm.

24) Wie Paulus, exeget. Handb., 3, a, S. 76, die Parabel in der zusammengesetzteren Form bei Lukas als die besser nicht allein ausgemalte, sondern auch abgerundete bezeichnen kann, weiss ich mir nicht zu erklären.

25) Vgl. de Wette, 1, 1, S. 208 f.

wenn sich die beiden Parabeln leicht wieder auseinander nehmen lassen, und diefs gelingt aufs Willkommenste, indem man durch Herausnahme der Verse 12. 14. 15 u. 27. mit geringer Modification die Parabel von den rebellischen Bürgern, freilich in etwas verkürzter Gestalt, doch rein herausbekommt, von welcher man alsdann sieht, dafs sie mit der von den rebellischen Weingärtnern einerlei Tendenz hatte [26]).

Ein ähnliches Verhältnifs findet zwischen der Form statt, in welcher das Gleichnifs vom Gastmahl bei Lukas (14, 16 ff.) und bei Matthäus (22, 2 ff.) erscheint; nur dafs hier Lukas, wie dort Matthäus, das Verdienst hat, die einfache und ursprüngliche Form aufbehalten zu haben. Während nämlich auf beiden Seiten die Züge: Gastmahl, Einladung, Zurückweisung desselben, und daher Berufung Anderer, die Einerleiheit beider Parabeln verbürgen: ist dann andererseits der Gastgeber, bei Lukas ἄνθρωπός τις, von Matthäus zum βασιλεὺς gemacht, welchen die Hochzeit seines Sohns veranlafst, ein Festmahl zu geben; die Geladenen, welche sich bei Lukas gegen die nur Einmal gesendeten Boten durch verschiedene Gründe entschuldigen, wollen nach Matthäus auf die erste Ladung nicht kommen, bei der zweiten, dringenderen, gehen die einen zu ihren Geschäften, die andern mifshandeln und tödten die Knechte des Königs, welcher sofort Heere ausschickt, um jene Mörder zu verderben und ihre Stadt einzuäschern. Hievon ist bei Lukas nichts zu finden; nach ihm läfst der

---

26) V. 12: Ἄνθρωπός τις εὐγενὴς ἐπορεύθη εἰς χώραν μακρὰν, λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν, καὶ ὑποστρέψαι. 14. οἱ δὲ πολῖται αὐτοῦ ἐμίσουν αὐτὸν, καὶ ἀπέστειλαν πρεσβείαν ὀπίσω αὐτοῦ, λέγοντες· οὐ θέλομεν τοῦτον βασιλεῦσαι ἐφ' ἡμᾶς. 15. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐπανελθεῖν αὐτὸν λαβόντα τὴν βασιλείαν, καὶ εἶπε φωνηθῆναι αὐτῷ τοὺς δούλους — (καὶ εἶπεν αὐτοῖς·) 27. — τοὺς ἐχθρούς μου ἐκείνους, τοὺς μὴ θελήσαντάς με βασιλεῦσαι ἐπ' αὐτοὺς ἀγάγετε ὧδε καὶ κατασφάξατε ἔμπροσθέν μου.

Herr einfach nur statt der zuerst Geladenen die Nächsten besten von der Strafse zum Mahle ziehen; ein Zug, den auch Matthäus auf den zuvor erwähnten folgen läfst. Während hierauf Lukas durch die Versicherung des Herrn, dafs keiner der zuerst Geladenen an seinem Mahle Antheil bekommen solle, die Parabel abschliefst: hat Matthäus noch den weiteren Zug, nachdem das Haus voll geworden war, habe der König die Gäste gemustert, und einen ohne hochzeitliches Kleid gefunden, welchen er sofort εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον habe abführen lassen.

Hier will gleich Anfangs der Zug bei Matthäus, dafs die Geladenen die Boten des Königs mifshandelt und getödtet haben, nicht recht passen, und wie ein Herausfallen aus dem gewählten Bilde erscheinen. Mifsachtung einer Einladung nämlich wird hinlänglich durch Ausschlagen derselben unter nichtigen Vorwänden, wie sie Lukas namhaft macht, an den Tag gelegt; Mifshandlung oder gar Tödtung der Ladenden ist ein übertreibender Zug, von welchem sich nicht ebenso leicht einsehen läfst, wie Jesus, als wie der Referent im ersten Evangelium zu demselben kommen mochte. Dieser hatte nämlich unmittelbar zuvor die Parabel von den rebellischen Weingärtnern mitgetheilt, und von daher schwebte ihm noch die Art vor, wie diese den von ihrem Herrn ihnen zugeschickten Boten begegnet waren, indem sie λαβόντες τοὺς δούλους αὐτοῦ ὃν μὲν ἔδειραν, ὃν δὲ ἀπέκτειναν, ὃν δὲ ἐλιθοβόλησαν, und dieſs trug er auch in die gegenwärtige Parabel über in den Worten: κρατήσαντες τοὺς δούλους αὐτοῦ ὕβρισαν καὶ ἀπέκτειναν, übersah aber, dafs, was dort, als Verfahren gegen Diener, die mit Forderungen und auf Execution kamen, wohl motivirt war, hier völlig unmotivirt erschien. Dafs hierauf der König, nicht zufrieden, sie von seinem Mahle auszuschliefsen, die Mörder durch seine Heere tödten und ihre Stadt anzünden läfst, folgt zwar aus dem vorangegangenen Zuge nothwendig, scheint aber, wie dieser, aus

einer Parabel genommen zu sein, welche das Verhältniſs zwischen dem Herrn und den Andern nicht in der milderen Form einer ausgeschlagenen Einladung, sondern in der härteren einer Empörung faſste, wie das Gleichniſs von den Weingärtnern und das von den rebellischen Bürgern, welches wir oben aus dem von den Minen ausgeschieden haben. An dem letzten Zug unserer Parabel bei Matthäus, dem von dem hochzeitlichen Kleide, läſst sich zwar die der Form angehörige Schwierigkeit: wie den von der Straſse Hereingerufenen die Anlegung eines Feierkleides zugemuthet werden mochte? — diese Schwierigkeit läſst sich ohne die sowohl dem Texte fremde, als geschichtlich für jene Zeit unerweisliche Annahme, daſs nach der Sitte morgenländischer Herrscher der König den Geladenen jedem einen Kaftan habe austheilen lassen, dessen Nichtgebrauch somit auch dem Aermsten zum Vorwurf gemacht werden konnte, durch die Bemerkung beseitigen, daſs ja Lukas nicht von Bettlern und Krüppeln, denen freilich der Besitz eigener Festkleider nicht zuzumuthen war, sondern von πονηροῖς καὶ ἀγαθοῖς redet, von welchen, sofern sie nicht ausdrücklich als Arme bezeichnet sind, erwartet werden konnte, daſs sie, ehe sie der Einladung folgten, ihre besten Kleider anlegen würden [27]. Doch wenn auch nicht dem Bilde, so scheint doch der Idee dieser Parabel der fragliche Zusatz fremd zu sein. Denn bis dahin bewegte sich dieselbe in dem nationalen Gegensatze der widerspenstigen Juden und der heilsbegierigen Heiden: nun müſste sie auf Einmal zu dem moralischen von Würdigen und Unwürdigen überhaupt übergehen. Daſs, nachdem die Juden die Ladung zum Gottesreiche verschmäht hatten, die Heiden in dasselbe berufen werden sollten, ist eine Idee für sich, mit welcher sich daher die Parabel bei Lukas, wie billig, schlieſst; daſs, wer sich der Berufung nicht

27) Vergl. de Wette z. d. St.

durch entsprechende Gesinnung würdig zeige, aus dem Reiche wieder ausgeschlossen werde, ist eine andere Idee, welche eine abgesonderte Behandlung in einer andern Parabel zu verlangen scheint. Auch hier kann daher vermuthet werden, dafs der Schlufs dieser Gleichnifsrede bei Matthäus Fragment einer andern Parabel sei, welche, weil beide von einem Gastmahl handelten, leicht in der Sage oder in der Erinnerung eines Einzelnen mit dem Gleichnifs, das in seiner Reinheit durch Lukas aufbewahrt worden ist, zusammenfliefsen mochte[28]. Diese andre Parabel müfste einfach dahin gelautet haben, dafs ein König verschiedene Gäste zu einem Hochzeitmahle geladen habe unter der stillschweigenden Voraussetzung eines würdigen Anzugs, und dafs er sofort ein Individuum, bei welchem er diesen nicht fand, seiner verdienten Strafe übergeben habe. So hätten wir hier die Erscheinung einer vielleicht noch zusammengesetzteren Parabel als oben: einer Parabel, bei welcher 1) das Gleichnifs von den undankbaren Geladenen (Luc. 14.) die Grundlage bildet; doch so, dafs 2) ein Faden aus dem Gleichnifs von den rebellischen Weingärtnern oder Bürgern darein verwoben; der Schlufs aber wahrscheinlich 3) aus einem sonst nicht bekannten Gleichnifs vom unhochzeitlichen Gewande darangenäht ist; eine Erscheinung, welche uns einen folgenreichen Blick in die Art und Weise gestattet, wie die evangelische Tradition mit ihrem Stoff zu verfahren pflegte.

§. 78.

Vermischte Lehr- und Streitreden Jesu.

Da die Reden Matth. 15, 1 20. schon oben erwogen sind, so ist zu 18, 1 ff. Marc. 9, 33 ff. Luc. 9, 46 ff.

28) Aus dem Zusatzblatt zu Schneckenburger's Beiträgen ersehe ich, dass auch ein Recensent im theol. Literaturblatt, 1831, No. 88. hier eine Verschmelzung zweier ursprünglich verschiedenen Parabeln vermuthet hat.

überzugehen, wo sich an die durch einen Rangstreit der Jünger veranlafste Aufstellung eines Kindes verschiedene Reden knüpfen. Vollkommen angemessen schliefst sich bei Matthäus an die Aufstellung des Kindes zunächst die Ermahnung, wieder Kinder zu werden und sich wie diefs Kind zu erniedrigen (V. 3. 4.); wogegen, wie hiemit der folgende Ausspruch Jesu, wer ein solches Kind in seinem Namen aufnehme, der nehme ihn selbst auf, zusammenhänge, schon nicht ebenso klar ist. Denn aufgestellt war das Kind, um den Jüngern anschaulich zu machen, was sie ihm nachthun, nicht, was sie ihm thun sollten, und wie Jesus diese Absicht auf Einmal aus den Augen verlieren konnte, macht bereits Schwierigkeit. Doch weit greller als bei Matthäus tritt das Unzusammenhängende dieses Ausspruchs bei Markus und Lukas darin hervor, dafs sie nach der Aufstellung des Kindes unmittelbar das ὃς ἐὰν δέξηται κ. τ. λ. folgen lassen, so dafs also Jesus schon während des Aufstellens vergessen haben müfste, wefswegen er das Kind aufstellte, nämlich, um es seinen ehrgeizigen Jüngern als nachahmungswürdig, nicht aber um es als aufnahmsbedürftig darzustellen [1]). Von seinen Schülern pflegte Jesus zu sagen, wer sie aufnehme, nehme ihn selbst, und in ihm denjenigen auf, der ihn gesandt habe (Matth. 10, 40 ff. Luc. 10, 16. Joh. 13, 20.): von den Kindern sagte er sonst nur, wer das Himmelreich nicht als ein Kind aufnehme, der werde nicht hineinkommen (Marc. 10, 15. Luc. 18, 17.). Dieser Ausspruch würde auch hier trefflich sich eignen, und man möchte fast die Vermuthung wagen, dafs hier das ursprünglich hiehergehörige: ὃς ἐὰν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ὡς παιδίον, mit dem ähnlich lautenden: ὃς ἐὰν δέξηται παιδίον τοιοῦτον ἐν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, verwechselt worden sein möge.

1) Vgl de Wette, 1, 1, S. 152.

Wie in unmittelbarster Beziehung auf das zuletzt angeführte Wort Jesu fügen hierauf Markus (9, 38 f.) und Lukas (9, 49 f.) durch ein ἀποκριθεὶς die Nachricht ein, welche Johannes Jesu gegeben haben soll, dafs sie einem Menschen, der in Jesu Namen Dämonen austrieb, ohne sich doch an sie anzuschliefsen, diefs niedergelegt haben. Schleiermacher fafst den Zusammenhang so: weil Jesus eben die Aufnahme der Kinder ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου (τ. Ἰ.) empfohlen hatte, so habe ihm Johannes das Geständnifs gethan, sie hätten bisher das, dafs einer etwas gerade ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου (τ. Ἰ.) thue, so wenig für die Hauptsache gehalten, dafs sie einem, der sich nicht an sie angeschlossen, das Handeln auf seinen Namen gewehrt haben [2]). Allein dafs Johannes aus dem in der Rede Jesu dem Sinne nach nicht hervortretenden, und durch die Anschauung des in die Mitte gestellten Kindes noch besonders in den Hintergrund gestellten Beisatz: ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, im Augenblick den allgemeinen Gedanken sollte herausgezogen haben: also ist das „im Namen Jesu" bei allem Thun die Hauptsache, und ebenso schnell auf den ganz entfernt liegenden Fall reflectirt: mit dieser Regel steht unser Verfahren gegen jenen Exorcisten im Widerspruch, das setzt Schleiermacher'sche Denkfertigkeit voraus, nicht eine Schwäche, wie sie den Jüngern damals noch eigen war. Dennoch hat Schleiermacher unfehlbar das Rechte getroffen, wenn er in dem Ausdruck ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου das Band zwischen der vorhergehenden Rede Jesu und dieser ἀπόκρισις des Johannes erkannt hat; nur dafs dieses Band kein inneres und ursprüngliches ist, sondern ein äufseres und secundäres. Denn wenn es zwar für die zuhörenden Jünger viel zu ferne lag, bei jenem Worte Jesu sich durch innere Gedankenvermittlung sogleich jenes Falls aus ihrer Praxis zu erinnern: so lag

2) Ueber den Lukas, S. 153 f.

entweder an die jüdische Synagoge zu denken, wofür die Analogie dieser Anweisungen mit jüdischen Vorschriften zu sprechen scheinen könnte; oder, wenn nach Wortbedeutung und Zusammenhang ἐκκλησία von der christlichen Gemeinde verstanden werden muſs, welche damals noch lange nicht bestand: so findet hier wenigstens im Ausdruck eine Vorwegnahme späterer Verhältnisse statt [7]). Der Referent freilich dachte gewiſs an die zu gründende neue Gemeinde, wenn er sofort die Rede folgen läſst, in welcher Jesus die schon früher dem Petrus gegebene Vollmacht, zu binden und zu lösen, also eine neue messianische Religionsverfassung zu begründen, sämmtlichen Jüngern ertheilt; womit sodann die Aussprüche von der Erhörung des einmüthigen Gebets und von der Gegenwart Jesu bei zwei oder drei in seinem Namen Versammelten zusammenhängen [8]).

Die nächste Rede, die uns begegnet, Matth. 19, 3—12. Marc. 10, 2—12., ist, ob zwar nach den Evangelisten auf der letzten Festreise Jesu vorgefallen, doch gleichartig mit jenen Disputationen, welche sie sonst gröſstentheils in den letzten Aufenthalt Jesu in Jerusalem stellen. Pharisäer legen ihm die in den jüdischen Schulen damaliger Zeit vielbesprochene [9]) Frage vor, ob man das Eheweib um jeder beliebigen Ursache willen entlassen könne? Wenn man hiebei, um Jesum nicht in Widerspruch mit der modernen Praxis kommen zu lassen, darauf dringt, daſs er nur diejenige Art der Ehetrennung, von welcher man damals allein wuſste, nämlich das willkürliche Wegschicken der Frau, nicht aber die gerichtliche Scheidung,

---

7) s. de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 155.

8) Auch hiezu Analoges aus jüdischen Schriften bei Wetstein, Lightfoot, Schöttgen z. d. St.

9) Bemidbar R. ad. Num. 5, 30. bei Wetstein p. 303.

wie sie jetzt eingeführt ist, mifsbilligt habe [10]): so ist damit doch zugestanden, dafs Jesus, soweit er von Ehetrennungen wufste, sie allgemein verworfen hat; wobei also noch die Frage ist, ob ihn die neuere Art, die Ehe aufzulösen, wenn er davon Kunde hätte bekommen können, bewogen haben würde, jene allgemeine Verwerfung einzuschränken? — Auch bei dem folgenden, durch eine Frage der Jünger veranlafsten Aussprüche [11]), von welchem Jesus selbst sagt, nicht Alle begreifen ihn, sondern μόνοις οἷς δέδοται, dafs nämlich die Ehelosigkeit auch um des Reichs Gottes willen übernommen werden könne (V. 11 f.), hat man, um Jesum nichts den den jetzigen Vorstellungen Zuwiderlaufendes sagen zu lassen, sich beeilt, den Gedanken einzutragen, nur mit Rücksicht auf die bevorstehenden Zeitumstände, oder damit sie in ihrer apostolischen Thätigkeit nicht gehindert würden, habe Jesus den Jüngern, sofern sie es vermöchten, die Ehelosigkeit angerühmt [12]); allein im Zusammenhange liegt davon noch weniger eine Andeutung, als in der verwandten Stelle, 1. Kor. 7, 25 ff. [13]), sondern es ist auch hier wieder einer der Orte, wo ascetische Grundsätze, wie sie damals namentlich unter den Essenern [14]) herrschten, auch bei Jesu, nach der Darstellung der synoptischen Evangelien, durchscheinen.

---

10) z. B. Paulus, L. J., 1, b, S. 46.

11) Mögliche Zweifel an der richtigen Stellung dieser Rede Jesu s. bei Neander, L. J. Chr., S. 525. Anm.

12) Paulus ebendas. S. 50. und exeg. Handb., 2, S. 599.

13) In dieser Stelle wird zwar die Ehelosigkeit zuerst nur διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην empfohlen; dabei aber bleibt der Apostel nicht stehen, sondern führt V. 32 ff. in dem: ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ Κυρίου — ὁ δὲ γαμήσας τὰ τοῦ κόσμου, einen Grund für die Ehelosigkeit an, der unter allen Umständen gültig sein müsste, und in den ascetischen Hintergrund der Ansichten des Paulus blicken lässt. Vgl. Mack, Comm. ü. d. Pastoralbriefe, S. 309.

14) s. Gfrörer, Philo, 2, S. 310 f.

Die Streitreden, welche nach dem Einzug Jesu in Jerusalem Matthäus fast durchaus in Uebereinstimmung mit den beiden andern Synoptikern folgen läſst (21, 23–27. 22, 15–46.) [15]), sind gewiſs vorzüglich ächte Stücke, weil sie so ganz im Geist und Ton damaliger rabbinischer Dialektik gehalten sind. Unter ihnen sind die dritte und fünfte dadurch besonders merkwürdig, daſs sie Jesum als Schrifterklärer zeigen. In Bezug auf den ersteren Fall, wo Jesus den Sadducäern aus der mosaischen Benennung Gottes als θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, da doch Gott nicht θεὸς νεκρῶν, sondern ζώντων sei, zu beweisen sucht, ὅτι ἐγείρονται νεκροὶ (Matth. 22, 31 33. parall.), gibt Paulus zwar zu, daſs Jesus hier subtil argumentire, doch liege in seiner Prämisse wirklich das, was er daraus ableite. Allein in dem zur Formel gewordenen אלהי אברהם u. s. w. ist nicht enthalten, als daſs Jehova, wie er der Schutzgott dieser Männer gewesen sei, so fort und fort auch für ihre Nachkommen es sein werde: an ein auch nach ihrem Tode fortdauerndes individuelles Verhältniſs Jehova's zu jenen Männern wird sonst im Pentateuch nicht gedacht, und in unsere Worte konnte es nur durch rabbinische Hermeneutik zu einer Zeit hineingelegt werden, in welcher man die indeſs aufgegangene Idee der Unsterblichkeit um jeden Preis auch schon in dem Gesetze finden wollte, wo sie doch nicht anzutreffen ist; wie denn die Beziehung Gottes auf Abraham, Isaak und Jakob auch sonst in rabbinischen Argumentationen, die schwerlich alle dieser Beweisführung Jesu nachgebildet sind, zum Beleg der Unsterblichkeit gebraucht sich findet [16]). Sieht man sich auch noch in den neuesten Commentaren um, so findet man nirgends ein unumwundenes Geständniſs, wie es

15) Eine bündige Erläuterung derselben gibt Hase, L. J., §. 129.
16) s. Gemara Hieros. Berac. f. 5, 4. bei Lightfoot, S. 423, und R. Manasse Ben Isr. bei Schöttgen, 1, S. 180.

mit dieser Argumentation Jesu steht. Olshausen weiſs Wunder von der tiefen Wahrheit dieser Beweisführung zu sagen, aus welcher er nebenher noch 1) die Authentie, 2) die Göttlichkeit des Pentateuchs auf dem kürzesten Wege ableiten zu können glaubt; Paulus liest den Nerv des Beweises zwischen den Zeilen des Textes; Fritzsche schweigt. Wozu diese Winkelzüge? warum den Ruhm, in dieser Sache klar gesehen und offen geredet zu haben, dem Wolfenbüttler Fragmentisten überlassen [17]? Zu welchen Gespenstern und Doppelgängern macht man einen Moses, einen Jesus, wenn sie unter ihren Zeitgenossen herumgewandelt haben sollen, ohne auf lebendige Weise mit deren Einsichten und Schwächen, wie mit ihren Freuden und Leiden, zusammenzuhängen, sondern losgetrennt von ihrer Zeit und ihrem Volke sollen sie nur äuſserlich und aus Anbequemung sich diesen gleichgestellt, innerlich aber und ihrem Wesen nach in den vordersten Reihen der neuesten Zeit und ihrer Erkenntnisse gestanden haben. Würdiger gewiſs, ja allein fähig der Theilnahme und Verehrung sind diese Männer dann, wenn sie auf ächtmenschliche Weise kämpfend mit den Schranken und Vorurtheilen ihrer Zeit diesen in hundert Nebendingen unterlegen sind, nur nicht in Bezug auf den Einen Punkt, in welchem jeder von ihnen die Weltgeschichte vorwärts zu bringen berufen war.

Daſs nun aber vollends von der Streitfrage über den Messias, welche Jesus den Pharisäern vorlegt: wiefern derselbe Davids Herr und zugleich dessen Sohn sein könne? (V. 41–46.) Paulus zu behaupten im Stande ist, sie sei ein Muster textgemäſser Schriftauslegung [18], erregt kein gutes Vorurtheil für die Textgemäſsheit seiner eigenen. Nach ihm will Jesus, wenn er fragt, wie doch Da-

17) s. dessen 4tes Fragment, in Lessing's 4tem Beitrag, S. 434 ff.
18) L. J., 1, b, S. 115 ff.

vid im 110ten Psalm den Messias, welcher laut der allgemeinen Vorstellung vielmehr sein Sohn war, seinen Herrn nennen könne? die Pharisäer darauf aufmerksam machen, dafs eben in diesem Psalm weder David noch vom Messias rede, sondern ein anderer Dichter rede von David als seinem Herrn, so dafs dieser kriegerisch lautende Psalm gar kein messianischer sei. Warum sollte, fragt Paulus, Jesus diesen Sinn des Psalms nicht gefunden haben, der er an sich wahr ist? Allein das ist eben das πρῶτον ψεῦδος dieser ganzen Art von Exegese, zu meinen, was an sich, oder näher für uns, wahr ist, das müsse bis auf das Einzelste hinaus auch schon für Jesum und die Apostel das Wahre gewesen sein. Wie kann, da die ältern jüdischen Erklärer den Psalm grofsentheils vom Messias verstanden [19]); da die Apostel ihn als Weissagung auf Christum gebrauchen (A. G. 2, 34 f. 1. Kor. 15, 25.); da Jesus selbst nach Matthäus und Markus durch den Zusatz: ἐν πνεύματι zu Δαβὶδ καλεῖ αὐτὸν Κύριον offenbar seine Beistimmung zu der Meinung, dafs hier David, und zwar vom Messias spreche, ausdrückt: wie kann man da annehmlich finden, dafs Jesus der entgegengesetzten Meinung gewesen sei? Bleibt es vielmehr dabei, was auch Olshausen gut ausführt, dafs Jesus den Psalm als messianischen voraussetzte; aber eben so sehr, worin dann Paulus Recht behält, dafs er ursprünglich nicht auf den Messias, sondern auf einen jüdischen Regenten, sei dieser nun David oder ein anderer, ging: so sehen wir hier im Munde Jesu ein Muster nicht textgemäfser, wohl aber zeitgemäfser Schriftauslegung, was wir uns denn nach den oben Bemerkten nur gar nicht wollen wundern lassen. Der Schlüssel zu dem Räthsel, welches Jesus den Pharisäern hier aufgab, lag für ihn ohne Zweifel in der Lehre

19) s. Wetstein, z. d. St.; Hengstenberg, Christol., 1, a, S. 140 f. auch Paulus selbst, exeg. Handb., 3, a, S. 283 f.

von der höheren Natur des Messias: sei es in der Art, dafs der nach dieser Seite Davids Herr zu Nennende nach der Seite seiner menschlichen Natur zugleich sein Sohn heifsen könne; oder dafs Jesus die Vorstellung vom Messias als Sohne Davids, und damit die politische Messiasidee überhaupt, als eine irrige beseitigen wollte [20]). Der Erfolg, und vielleicht auch die Absicht Jesu den Pharisäern gegenüber, war aber nur, ihnen zu zeigen, dafs auch er, was sie früher gegen ihn versucht hatten, im Stande sei: sie durch verfängliche Fragen in die Enge zu treiben, und zwar mit besserem Erfolg als er. Defswegen stellen die Evangelisten dieses Stück an den Schlufs der von ihnen mitgetheilten Disputationen, und Matthäus setzt die Schlufsformel: οὐδὲ ἐτόλμησέ τις ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐκέτι, gewifs passender hieher, als Lukas nach der Zurechtweisung der Sadducäer (20, 40.), oder Markus nach der Verhandlung über das gröfste Gebot (12, 34.).

Zunächst vor dieser von Jesu den Pharisäern gestellten Aufgabe nämlich erzählen die beiden ersten Evangelisten eine Verhandlung Jesu mit einem νομικὸς oder γραμματεὺς über das vornehmste Gebot (Matth. 22, 34 ff. Marc. 12, 28 ff.), welche Matthäus an die Disputation mit den Sadducäern so anknüpft, als hätten die Pharisäer durch ihre Frage nach dem höchsten Gebote die Niederlage der Sadducäer rächen wollen. So befreundet aber waren diese beiden Secten bekanntlich nicht, sondern umgekehrt war nach A. G. 23, 7. die eine geneigt, sich auf die Seite eines sonst Angefeindeten zu schlagen, wenn sich dieser nur als Gegner der andern zu stellen wufste. Hier wird also Schneckenburger's [21]) Beobachtung gelten müssen, dafs Matthäus nicht selten (3, 7. 16, 1.) die Pharisäer und Sad-

20) Vgl. de Wette z. d. St.

21) Ueber den Ursprung u. s. f., S. 45. 47.

ducäer in einer Weise nebeneinanderstelle, wie sie keineswegs in der sie feindlich trennenden Wirklichkeit, sondern nur in der traditionellen Erinnerung, in welcher der eine Gegensatz den andern hervorrief, gestanden haben können. Leidlicher weiſs in dieser Hinsicht Markus dieses Gespräch an das vorige anzuschlieſsen; indeſs scheint eben das ein Irrthum der Synoptiker zu sein, daſs sie meinen, diese, der Aehnlichkeit wegen in der Ueberlieferung zusammengruppirten Verhandlungen müssen auch der Zeit nach auf einander so gefolgt sein, daſs eine Rede die andre gab. Dem Lukas fehlt die Frage nach dem höchsten Gebot im Zusammenhang dieser Streitreden; eine ähnliche Erzählung aber hat er schon früher in dem Reisebericht, 10, 25 ff., gehabt. Hier ist nun die gewöhnliche Ansicht, daſs die beiden ersten Evangelisten Eine und dieselbe Begebenheit wiedergeben, der Dritte aber eine verschiedene [22]). Wirklich unterscheidet sich die Erzählung des Lukas von der der beiden andern in mehreren nicht unwesentlichen Punkten. Zuerst in Betreff der Zeitordnung auf die bereits erwähnte Weise, und dieſs hat wohl am meisten für die Auseinanderhaltung gewirkt; hienächst in der Frage, welche bei Lukas nach einer Lebensregel zum Behuf der Ererbung der ζωὴ αἰώνιος, bei den andern nach dem höchsten Gebote lautet; dann in dem Subjecte, welches die höchsten Gebote ausspricht, was bei den zwei ersten Synoptikern Jesus, bei dem dritten der Schriftgelehrte ist; endlich auch in dem Ausgang der Sache, indem bei Lukas der νομικὸς eine zweite, rechthaberische Frage thut, an welche sich das Gleichniſs vom barmherzigen Samariter schlieſst, während er bei den beiden andern ohne weitere Frage befriedigt oder abgefertigt sich gibt. Indeſs auch zwischen der Erzählung des Matthäus und der des Markus zeigen sich erhebliche Verschiedenheiten. Die

22) so Paulus und Olshausen z. d. St.

hauptsächlichste betrifft den Charakter des Fragenden, der bei Matthäus als πειράζων, bei Markus in gutmüthiger Absicht kommt, weil er wufste, dafs Jesus den Sadducäern καλῶς ἀπεκρίθη. Paulus zwar, unerachtet er anderswo (Luc. 10, 25.) den ἐκπειράζων selbst als einen eigensüchtigen Probemacher nimmt, erklärt doch, hier bei Matthäus könne πειράζων nur im guten Sinne gemeint sein. Allein ein Grund hiezu liegt im Matthäus nicht, sondern nur im Markus und in der unberechtigten Voraussetzung, dafs beide Referenten in Bezug auf den Charakter und die Absicht des fragenden Gesetzlehrers nicht verschiedener Meinung gewesen sein können. Mit Recht hat hiegegen Fritzsche darauf aufmerksam gemacht, wie hier einer Vereinigung des Matthäus mit dem Markus theils die Bedeutung des πειράζων, theils der Zusammenhang entgegenstehe, welcher nicht gestatte, eine Reihe böswilliger Fragen der Gegner Jesu ohne besondere Anzeige durch eine gutgemeinte unterbrochen zu denken. Mit dieser Hauptdifferenz hängt die andere zusammen, dafs, während bei Matthäus der Schriftgelehrte, nachdem ihm Jesus die beiden Gebote genannt hat, wahrscheinlich beschämt, schweigt, was auch kein Zeichen einer freundlichen Stellung zu Jesu ist, er bei Markus nicht nur durch ein: καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ' ἀληθείας εἶπας, Jesu Beifall gibt, sondern auch das von diesem Gesagte weiter ausführt, wofür er von Jesu, ὅτι νουνεχῶς ἀπεκρίθη, als einer bezeichnet wird, der nicht ferne vom Reiche Gottes sei. Auch das kann noch angeführt werden, dafs, während bei Matthäus Jesus nur von dem Gebot der Liebe spricht, er bei Markus von dem ἄκουε Ἰσραήλ, Κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν Κύριος εἷς ἐστι, ausholt. Wenn man also um der Differenzen zwischen der Erzählung des Lukas und der der beiden andern willen diese unterscheiden zu müssen glaubt: so mufs man nicht geringerer Unterschiede wegen auch den Markus von Matthäus trennen, und so dreierlei Begebenheiten als zum Grunde

liegend denken. Aber drei im Wesentlichen so ähnliche Vorfälle anzunehmen, fällt so schwer, dafs man sich immer wieder zu Reductionsversuchen veranlafst finden wird. Und hier scheinen sich nun zwar vor Allem die beiden Erzählungen des Matthäus und Markus zur Identificirung darzubieten; indessen fehlt es auch weder zwischen Matthäus und Lukas an Berührungspunkten, da in beiden der νομικὸς als πειράζων auftritt, und durch Jesu Antwort nicht zu dessen Gunsten gestimmt wird; noch auch zwischen Lukas und Markus, indem beide der Nennung der höchsten Gebote noch eine weitere erläuternde Verhandlung folgen, und in das Gespräch Jesu mit dem Schriftgelehrten Beifallsformeln, wie: ὀρθῶς ἀπεκρίθης, καλῶς εἶπας ἀληθείας εἶπας, einfliefsen lassen. So sehen wir, dafs, nur zwei von diesen Erzählungen zusammenzunehmen, eine halbe Mafsregel ist, und entweder alle drei auseinandergehalten werden müssen, oder, da diefs nicht angeht, alle drei zusammengefafst; woraus wir abermals sehen, in wie freien Variationen die urchristliche Sage das gleiche Thema — hier das, dafs Jesus aus dem mosaischen Gesetze die beiden Gebote der Gottes- und Nächstenliebe als die vornehmsten herausgehoben habe, — zu behandeln pflegte[23]).

Wir kommen nun an die grofse antipharisäische Rede, welche Matthäus Kap. 23. als Haupttreffen auf die Vorspiele der Disputationen folgen läfst. Auch Markus (12, 38 ff.) und Lukas (20, 45 ff.) haben hier eine Rede Jesu gegen die γραμματεῖς, doch nur von wenigen Versen. Wohl mochte aber Jesus, wie auch die neueste Kritik zugesteht[24]), unter den damaligen Umständen veranlafst sein, sich ausführlicher gegen jene Menschen auszulassen, und es müssen auch wohl solche scharfe Erörterungen der Katastrophe vorausgegangen sein: so dafs man also die

23) Vgl. de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 186.

24) Sieffert, über den Ursprung des ersten Ev., S. 117 f.

Darstellung des Matthäus hier wenigstens nicht nach dem, was die beiden andern Synoptiker geben, abmessen darf[25]; zumal die von jenem mitgetheilte Rede in sich selbst wohl zusammenhängt. Freilich hat auch hier wieder Lukas Manches von dem, was Matthäus zusammenstellt, an verschiedene Orte und Anlässe vertheilt, und hieraus würde folgen, dafs auch diefsmal Matthäus den ursprünglichen Lehrstoff mit verwandten Elementen aus andrer Zeit verschmolzen habe[26]: wenn es ausgemacht wäre, dafs die Stellung jener Redestücke bei Lukas die richtige sei; was sofort zu untersuchen ist. Lukas hat, was er aufser den paar Versen, die er an gleicher Stelle wie Matthäus von der antipharisäischen Rede Jesu beibringt, mit dieser gemein hat, bei zwei pharisäischen Gastmahlen untergebracht, zu welchen er — eine nur bei ihm sich findende Artigkeit — Jesum geladen werden läfst (11, 37 ff. 14, 1 ff.), und hier ist unter den jetzigen Auslegern fast nur Eine Stimme darüber, wie natürlich und treu uns Lukas die ursprünglichen Veranlassungen dieser Reden aufbewahrt habe[27]. Nun nimmt sich wirklich bei dem zweiten der angeführten Pharisäermahle das natürlich genug aus, wie Jesus von dem dabei bemerkbaren Trachten der Geladenen nach den obersten Plätzen Veranlassung nimmt, vor dem Obenansitzen bei Gastmahlen schon aus Klugheitsrücksichten zu warnen; was bei Matthäus und Markus, aber auch bei Lukas selbst wieder, in jener letzten antipharisäischen Rede, ohne besondern Anlafs und kürzer, sich findet. Anders dagegen verhält es sich mit den Reden, welche Lukas bei dem früheren Pharisäermahle geführt werden

25) Vgl. de Wette, 1, 1, S. 189.

26) So Schulz, über das Abendmahl, S. 313 f.; Schneckenburger, über den Ursprung, S. 35.

27) Schleiermacher, über den Lukas, S. 182. 196 f.; Olshausen, z. d. St, und die in der vorigen Anm. genannten.

läſst. Hier spricht Jesus nicht nur gleich von vorne herein von ἁρπαγὴ und πονηρία, womit die Pharisäer ihre Schüsseln füllen, und beehrt sie mit dem Titel ἄφρονες; sondern er bricht sofort in ein οὐαὶ um das andere über sie und die Schriftgelehrten aus, und droht ihnen mit einem Strafgerichte für alles Blut, das sie und die ihnen Gleichgesinnten von jeher vergossen haben. Ist nun gleich von einem jüdischen Lehrer keine attische Urbanität zu verlangen, so muſsten doch gerade auch nach morgenländischem Maſsstab gemessen solche Reden, über Tisch gegen den Wirth und die Mitgäste geführt, als die gröbste Verletzung des Gastrechts erscheinen. Dieſs hat Schleiermacher fein genug gefühlt; weſswegen er denn das Gastmahl selbst friedlich vorübergehen, und erst nach demselben, als Jesus sich schon wieder draufsen befand, sowohl den Gastgeber mit seiner Verwunderung über die von Jesus und seinen Jüngern unterlassene Waschung herausrücken, als auch Jesum hierauf so gewaltig antworten läſst [28]). Allein daſs auf diese Weise der Referent das Gastmahl selbst und was dabei vorgegangen gar nicht beschrieben, sondern nur des Zusammenhangs wegen erwähnt haben soll, ist eine gewaltsame Annahme, und wenn man liest: εἰςελθὼν δὲ ἀνέπεσεν· ὁ δὲ Φαρισαῖος ἰδὼν ἐθαύμασεν, ὅτι οὐ πρῶτον ἐβαπτίσθη —· εἶπε δὲ ὁ Κύριος πρὸς αὐτὸν, so ist es rein unmöglich, irgendwo zwischen diese Sätze den Verlauf der Mahlzeit einzuschieben; sondern es muſs sich nach der Ansicht des Erzählers sowohl das ἐθαύμασεν an das ἀνέπεσεν, als das εἶπεν an das ἐθαύμασεν unmittelbar angeschlossen haben. Kann aber dieſs, wenn Jesus nicht auf das Gröbste gegen alle Sitte verstoſsen haben soll, nicht wirklich so der Fall gewesen sein: so hat es mit dem Rühmen der Stellung dieser Rede bei Lukas ein Ende, und wir müssen nur noch sehen, wie er zu

28) a. a. O. S. 180 f.

einer so falschen Stellung gekommen sein kann. Diefs finden wir, wenn wir die Art vergleichen, wie die beiden andern Synoptiker des Anstofses Erwähnung thun, welchen die Pharisäer an der Unterlassung der Waschung vor Tische von Seiten Jesu und seiner Schule nahmen; woran sie übrigens andere Reden als Lukas knüpfen, welche schon oben betrachtet worden sind. Bei Matthäus (15, 1 ff.) kommen die γραμματεῖς und Φαρισαῖοι von Jerusalem und fragen Jesum, warum seine Jünger die Sitte des Waschens vor Tische nicht beobachten? was sie also, wie man voraussetzen kann, durch das Gerücht erfahren haben mögen; bei Markus (7, 1 ff.) sehen sie unmittelbar zu (ἰδόντες), wie einige von Jesu Jüngern mit ungewaschenen Händen essen, und stellen sie darüber zur Rede; bei Lukas endlich speist, wie wir gesehen haben, Jesus selbst bei einem Pharisäer, und bei dieser Gelegenheit zeigt es sich, dafs er die Waschung unterläfst. Diefs ist ein offenbarer Klimax: Hörensagen — Zusehen — Mitspeisen: und es fragt sich nur, in welcher Richtung er entstanden sein mag, ob in der absteigenden von Lukas zu Matthäus, oder in der aufsteigenden von Matthäus zu Lukas? Von dem Standpunkte der neuesten Kritik des ersten Evangeliums wird man nicht ermangeln, das Erstere zu behaupten: dafs nämlich die Kunde von der ursprünglichen Scene, dem Mahle, sich in der Ueberlieferung verloren habe, und defswegen im ersten Evangelium fehle. Allein abgesehen von dem Undenkbaren, dafs jene Reden bei einem Mahle sollten geführt worden sein, so ist es keineswegs die Weise der Sage, einen so anschaulichen Zug, wie eine Mahlzeit ist, wenn sie ihn einmal hat, wieder fallen zu lassen, sondern eher, wenn sie ihn nicht hat, ihn zu erdichten. Wie überhaupt das Abstracte in der Sage zum Concreten umgebildet wird: so macht sie das Mittelbare zum Unmittelbaren, das *fando audire* zum Sehen, den Zuschauer zum Theilnehmer, und da sich der

Anstofs, welchen die Pharisäer an Jesu nahmen, unter Anderm auch auf Tischgebräuche bezog: so war es der Sage nahe gelegt, jenen Anstofs an Ort und Stelle entstehen, und zu diesem Behufe pharisäische Einladungen an Jesum ergehen zu lassen, von welchen nun auch bedenklich wird, dafs sie Lukas allein hat, und die beiden andern Synoptikern nichts von dergleichen wissen. Hiedurch wird dann auch das andre der erwähnten Pharisäermahle verdächtig, und wir sehen hier wieder den Lukas in seiner beliebten Geschäftigkeit, zu überlieferten Reden Jesu passend scheinende Rahmen zu verfertigen oder aufzunehmen; ein Verfahren, welches von der historischen Wahrheit um ein gutes Stück weiter abliegt, als das Bestreben des Matthäus, Reden aus verschiedenen Zeiten, doch ohne eigne Zuthat, zusammenzustellen. Der bezeichnete Kliman übrigens ist dem sonstigen Verhältnifs der Synoptiker gemäfs nur so zu denken, dafs Markus, welcher in dieser Erzählung augenscheinlich den Matthäus vor sich hatte, in dessen Darstellung das anschauliche ἰδόντες hineintrug, während Lukas, von beiden unabhängig, sogar ein δεῖπνον, sei es von der weiter fortgeschrittenen Sage überkam, oder mit regerer Phantasie dazudichtete. — Neben dieser unhistorischen Stellung scheinen auch die Aussprüche selbst bei Lukas zum Theil entstellt zu sein (11, 39 – 41. 49.), und die Zwischenrede des νομικός: διδάσκαλε· ταῦτα λέγων καὶ ἡμᾶς ὑβρίζεις (11, 45.), sieht einer gemachten Ueberleitung von den Reden gegen die Pharisäer zu denen gegen die Schriftgelehrten gar zu ähnlich [29].

Sonst ist aus dieser Rede besonders V. 35. viel besprochen worden, wo Jesus seinen Zeitgenossen droht, dafs alles unschuldig vergossene Blut von Abel bis zu dem im Heiligthum ermordeten Zacharias, Barachias Sohn, über sie kommen werde. Da nämlich derjenige Zacharias, von

29) Vgl. de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 189. 1, 2, S. 67. 76.

welchem 2. Chron. 24, 20 ff. ein solches Ende erzählt wird, ein Sohn nicht von Barachias, sondern von Jojada war; dagegen im jüdischen Krieg ein Zacharias, Baruchs Sohn, ein gleiches Ende nahm [30]); da es überdiefs unpassend schien, dafs Jesus auf einen 850 v. Chr. begangenen Mord, als auf den letzten, zurückgewiesen haben sollte: so glaubte man zuerst, eine Prophezeihung, hernach eine Verwechslung jener früheren Thatsache mit dieser späteren, hier zu finden; welches Letztere man als Mitbeweis einer späteren Abfassung des ersten Evangeliums gebrauchte [31]). Ebensogut indefs kann der nach der Chronik ermordete Zacharias Jojada's Sohn mit dem gleichnamigen Propheten, der ein Sohn von Barachias war (Zach. 1, 1. LXX; Baruch bei Josephus ist nicht einmal derselbe Name), verwechselt worden sein [32]); zumal auch ein Targum, offenbar in Folge der gleichen Verwechslung mit dem Propheten, der ein Enkel Iddo's war, den ermordeten Zacharias einen Sohn von Iddo nennt [33]); dem ersten, im ersten kanonischen Buche erzählten, Morde aber einen im letzten Buche des Kanon gemeldeten (der Prophetenmord Jerem. 26, 23. fällt zwar der Zeit nach später; aber Jeremia steht im Kanon weiter vorwärts) gegenüberzustellen, ist ganz in der Art jüdischer Redeweise [34]).

Nachdem wir nun von den Raden Jesu bei Matthäus alle diejenigen betrachtet und mit ihren Parallelen verglichen haben, welche uns nicht entweder schon früher vorgekommen sind, oder später, theils in der Betrachtung

---

30) Joseph. b. j. 4, 5, 4.

31) Eichhorn, Einleitung in das N. T., 1, S. 510 ff.; Hug, Einl. in das N. T., 2, S. 10 ff.; Credner, Einl., 1, S. 207.

32) S. Theile, über Zacharias Barachias Sohn, in Winer's und Engelhardt's neuem krit. Journ., 2, S. 401 ff.; de Wette z. d. St.

33) Targum Thren. 2, 20, bei Wetstein, S. 491.

34) Vgl. de Wette z. d. St.

einzelner Begebenheiten aus der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, theils in der Leidensgeschichte, noch vorkommen werden: so könnte es zur Vollständigkeit zu gehören scheinen, dafs wir ebenso auch noch die Zusammenstellungen, in welchen die beiden andern Synoptiker die Reden Jesu geben, für sich betrachteten, und von da aus auf die Parallelen im Matthäus hinübersähen. Indefs auf die merkwürdigsten Redemassen bei Lukas und Markus haben wir bereits einen vergleichenden Blick geworfen; die Parabeln, welche beiden eigenthümlich sind, durchgegangen; das Uebrige aber, was sie an Reden voraushaben, wird uns theils gleichfalls später noch vorkommen, theils ergibt sich der Standpunkt für die Betrachtung desselben aus dem Bisherigen: wefswegen es hiebei sein Bewenden haben mag.

Siebentes Kapitel.

Reden Jesu im vierten Evangelium.

§. 79.

Die Unterredung Jesu mit Nikodemus.

Das erste gröſsere Redestück, welches uns das johanneische Evangelium mittheilt, ist die Unterhaltung Jesu mit Nikodemus (3, 1—21.). Vorher (2, 23—25.) war berichtet worden, wie während des ersten von Jesu seit seinem öffentlichen Auftritte besuchten Paschafestes durch die σημεῖα, welche er verrichtete, Viele zum Glauben an ihn gebracht worden seien; wie aber er sich ihnen nicht anvertraut habe, weil er sie — ohne Zweifel in Hinsicht der Unsicherheit und Unreinheit ihres Glaubens — durchschaute. Nun wird, als Beispiel sowohl von dem Anhang, welchen Jesus schon damals fand, als auch von der Behutsamkeit, mit welcher er bei Prüfung und Aufnahme seiner Anhänger zu Werke ging, die Art näher beschrieben, wie sich Nikodemus, ein zur Pharisäersecte gehöriger jüdischer ἄρχων, an ihn gewendet, und wie ihn Jesus behandelt habe.

Von diesem Nikodemus erfahren wir einzig durch das johanneische Evangelium, welches ihn auch 7, 50 f. als Fürsprecher für Jesum insofern auftreten läſst, als er diesen nicht ungehört verdammt wissen will, und 19, 39. ihn die Sorge für die Bestattung Jesu mit Joseph von Arimathäa theilen läſst. Die neuere Kritik hat es befremdend gefunden, daſs Matthäus (mit den übrigen Synopti-

kern) auch nicht einmal den Namen jenes merkwürdigen Anhängers Jesu irgendwo nenne; so dafs wir Alles, was uns von demselben bekannt ist, aus dem vierten Evangelium erfahren müssen; da doch das eigenthümliche Verhältnifs, in welchem Nikodemus zu Jesu gestanden, und dafs auch er an seiner Bestattung Theil genommen, dem Matthäus ebensogut als dem Johannes habe bekannt sein müssen. Diefs wird sofort in den Kreis jener Gründe gezogen, welche beweisen sollen, dafs das erste Evangelium nicht vom Apostel Matthäus verfafst, sondern aus ziemlich später Tradition entstanden sei [1]). Allein auch an der gemeinen urchristlichen Sage, aus welcher die Synoptiker schöpften, mufs es auffallen, dafs sie von diesem Nikodemus nichts weifs. Hat sie doch die Namen aller übrigen, welche dem gemordeten Meister die letzte Ehre erweisen halfen, eines Joseph von Arimathäa und der beiden Marien, mit rührender Pietät in ihre Gedenkbücher eingezeichnet (Matth. 27, 57—61. parall.): wie konnte ihr nur in sämmtlichen uns aufbehaltenen Denkmalen gerade dieser Nikodemus entgangen sein, welcher unter den Theilnehmern an der Bestattung Jesu durch jenen nächtlichen Besuch bei ihm und die Fürsprache für ihn besonders ausgezeichnet war? Dafs, wenn der Mann sich in der That so hervorgethan, sein Name dennoch aus der vulgären evangelischen Ueberlieferung spurlos habe verschwinden können, diefs ist so schwer sich begreiflich zu machen, dafs man sich veranlafst finden kann, zu versuchen, ob nicht das Umgekehrte erklärlicher wäre, wie nämlich, ohne dafs er wirklich in einem solchen Verhältnifs zu Jesu stand, die Sage davon dennoch sich bilden, und vom Verfasser des vierten Evangeliums aufgenommen werden konnte. Indefs, da ein Verschwinden des Nikodemus aus der synoptischen Ueberlieferung, wenn auch auffallend,

1) Schulz, über das Abendmahl, S. 321.

doch nicht undenkbar ist: so kann aus seiner Erscheinung im vierten Evangelium kein Schlufs gegen dessen Authentie und Glaubwürdigkeit gezogen werden.

Was nun das folgende Gespräch betrifft, so wollen wir weder an die Schwierigkeit uns hängen, wie denn von dem nächtlichen, also geheimen und wahrscheinlich zeugenlosen Gespräche der Evangelist so genaue Kunde habe bekommen können? noch wollen wir mit dem Verfasser der Probabilien gleich an der Anrede des Nikodemus Anstofs nehmen; noch auch mit demselben zwischen dieser Anrede und der Antwort Jesu den Zusammenhang vermissen [2]). Dafs Jesus sofort als Bedingung des Eintritts in das Himmelreich das γεννηθῆναι ἄνωθεν verlangt, ist von dem aus den Synoptikern bekannten μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, nicht wesentlich verschieden. Das Bild der neuen Geburt, der neuen Schöpfung, war den Juden sehr geläufig, namentlich um die Umwandlung eines Menschen aus einem Götzendiener in einen Verehrer Jehova's zu bezeichnen. Von Abraham pflegte man zu sagen, dafs er bei seinem von den Juden vorausgesetzten Uebertritt aus dem Götzendienst zur Verehrung des wahren Gottes ein neues Geschöpf (בריה חדשה) geworden sei [3]), und ebenso wurde der Proselyt wegen seines Austritts aus allen bisherigen Verhältnissen mit einem neugeborenen Kinde verglichen [4]). Dafs diese Redeweise schon in jener Zeit unter den Juden üblich war, beweist die Sicherheit, mit welcher Paulus 2. Kor. 5, 17. Gal. 6, 15. den entsprechenden Ausdruck: καινὴ κτίσις, wie einen keiner weite-

---

2) S. 44. Vgl. dagegen de Wette z. d. St.; Neander, L. J. Chr., S. 399.

3) Bereschith R. sect. 39. f. 38, 2. Bammidbar R. sect. 11 f. 211, 2. Tanchuma f. 5. 2, bei Schöttgen, 1, S. 704. Etwas Aehnliches von Moses aus Schemoth R. ebendas.

4) Jevamoth f. 62, 1. 92, 1, bei Lightfoot, S. 984.

ren Erklärung bedürftigen, auf die wahrhaft zu Christo Uebergetretenen anwendet. Verlangte nun Jesus das γεννηθῆναι ἄνωθεν, welches die Juden den zu ihnen übertretenden Heiden zuschrieben, auch von den Juden, sofern sie in das Messiasreich zugelassen werden wollten: so konnte sich Nikodemus allerdings über diese Forderung wundern, da der Israelite schon als solcher ein unbedingtes Anrecht auf dasselbe zu haben glaubte: und diesen Sinn hat man daher wirklich in seiner Frage V. 4. finden wollen [5]). Allein Nikodemus fragt nicht: πῶς σὺ λέγεις, δεῖν ἄνθρωπον ἀναγεννηθῆναι Ἰουδαῖον oder υἱὸν Ἀβραὰμ ὄντα; sondern darüber wundert er sich, dafs Jesus voraussusetzen scheine, es könne ein Mensch, und zwar γέρων ὤν, auf's Neue εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι: es befremdet ihn also nicht, wie einem Juden die geistige Wiedergeburt, sondern wie einem Menschen überhaupt ein leibliches Neugeborenwerden zugemuthet werden könne. Wie nun ein Orientale, dem die bildliche Sprache überhaupt, näher ein Jude, dem insbesondere das Bild von der neuen Geburt geläufig sein mufste, und noch dazu ein διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ, bei welchem man nicht, wie bei den Aposteln, das Mifsverstehen bildlicher Reden (wie Matth. 15, 15 f. 16, 7.) auf Rechnung des Mangels an Bildung schreiben kann, — wie ein solcher jenen Ausdruck eigentlich verstehen konnte, darüber haben sich, wie Jesus V. 10., die Erklärer der verschiedensten Parteien immer höchlich verwundert. Daher setzen die einen voraus, der Pharisäer habe Jesum wohl verstanden, und durch seine Frage ihn nur prüfen wollen, ob er das bildlich Ausgesprochene auch in klare Begriffe umzusetzen wisse [6]): allein Jesus wenigstens be-

5) So z. B. Knapp, Scripta var. arg 1, p. 183 ff. Aehnlich Neander, L. J. Chr., S. 399 f.

6) Paulus, Comm. 4, S. 183. L. J., 1, a, S. 176.

handelte ihn nicht, wie er in diesem Falle mufste, als ὑποκριτὴν, sondern als einen wirklich ὃ γινώσκοντα (V. 10.); andere drehen die Frage so: im leiblichen Verstande kann es nicht gemeint sein, weil diefs unmöglich wäre, wie also sonst 7)? aber die Frage lautet vielmehr dahin: das kann ich nur von leiblichem Wiedergeborenwerden verstehen, wie aber ist ein solches möglich? Es bleibt also die Verwunderung über solche Unwissenheit des jüdischen Lehrers, und diese mufs noch steigen, wenn selbst nach der ausführlichen Erörterung Jesu (V. 5 – 8.) darüber, dafs die von ihm verlangte neue Geburt ein γεννηθῆναι ἐκ τοῦ πνεύματος sei, Nikodemus noch auf derselben Stelle, wie vorher, steht, und, wie wenn er Jesu Erklärung überhört hätte, mit verschlossenem Verständnifs fragt (V. 9.): πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι; Von diesem letzteren Uebelstande findet sich auch Lücke so gedrückt, dafs, wie andre Exegeten schon das anfängliche, so er, wider seinen sonstigen exegetischen Takt, wenigstens das fortdauernde Nichtverstehen des Nikodemus auf die von Jesu behauptete Nothwendigkeit der Wiedergeburt auch für Israeliten bezieht; in welchem Falle aber Nikodemus eben nach der Nothwendigkeit, nicht nach der Möglichkeit fragen, und statt πῶς δύναται κ. τ. λ. πῶς δεῖ κ. τ. λ. setzen mufste. Bleibt somit der unbegreifliche Mifsverstand eines jüdischen Lehrers: so mufs unsere Befremdung über denselben zum bestimmtesten Verdachte werden, sobald sich ein Interesse des Erzählers zeigt, den Mann, der sich hier mit Jesu unterhält, einfältiger sich zu denken und zu schildern, als er wirklich war. Hier mufs uns zuerst das allgemeine Interesse einfallen, welches jede Darstellung für Contraste hat, wodurch sie leicht dazu kommt, wenn in einer darzustellenden Unterredung einer der Belehrende, der andere der Belehrte ist, diesen im Gegensatze zu der Weisheit

7) Lücke und Tholuck z. d. St.

von jenem in's Einfältige zu malen; ferner müssen wir uns erinnern, welche Befriedigung es für ein christliches Gemüth jener Zeit sein mufste, einen διδάσκαλος τῆ Ἰσραὴλ im Verhältnifs zu dem Lehrer der Christen als einen Thoren bestehen zu lassen; endlich gehört es, wie wir bald näher sehen werden, zur stehenden Manier des vierten Evangeliums, in den Unterredungen Jesu die Verwickelung und den Fortschritt dadurch herbeizuführen, dafs die von Jesu geistig gemeinten Bilderreden von den Mitsprechenden fleischlich verstanden werden [8]).

Wenn in Erwiederung auf die zweite Frage des Nikodemus Jesus fast ganz die Sprache des johanneischen Prologs redet (V. 11 – 13.) [9]), und die hieraus entstehende Frage, ob wohl eher der Evangelist diese Redeweise von Jesu entlehnt, oder die seinige Jesu geliehen haben möge, einer früheren Untersuchung [10]) zufolge zu Gunsten des zweiten Gliedes zu entscheiden ist: so betrifft diefs doch unmittelbar blofs die Form; den Inhalt betreffend ist aus der Aehnlichkeit philonischer Darstellungen noch nicht sofort zu schliefsen, dafs der Verfasser Jesu hier seine alexandrinische Logoslehre in den Mund lege [11]), weil sich doch zu dem ὃ οἴδαμεν λαλῶμεν κ. τ. λ. und οὐδεὶς ἀναβέβηκεν κ. τ. λ. in dem οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα κ. τ. λ. Matth. 11, 27. eine Analogie findet, von der hier vorausgesetzten himmlischen Präexistenz des Messias aber nach dem früher Bemerkten auch der Apostel Paulus weifs.

---

8) Vgl. DE WETTE, exeg. Hdb., 1, 3, S. 42.

9) 3, 11: ὃ ἑωράκαμεν, μαρτυροῦμεν· καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε. 13: καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ. 1, 18: θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. 11: — καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

10) Oben, §. 45.

11) Wie diess in den Probabilien, S. 46, geschieht.

V. 14. u. 15. steigt Jesus von den leichteren ἐπιγείοις, den Eröffnungen über die Wiedergeburt, zu den schwierigeren ἐπουρανίοις, der Kunde von der Bestimmung des Messias zu einem versöhnenden Tode, auf. Des Menschen Sohn, sagt er, müsse erhöht werden (ὑψωθῆναι, im johanneischen Sprachgebrauche den Kreuzestod, mit Anspielung auf die Erhebung zur Herrlichkeit bezeichnend [12]), auf dieselbe Weise und mit demselben rettenden Erfolge, wie die eherne Schlange 4. Mos. 21, 8. 9. Hier drängen sich mehrere Fragen auf. Ist es glaublich, daſs Jesus schon damals, zu Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit, nicht nur überhaupt seinen gewaltsamen Tod, sondern auch die bestimmte Form desselben als Kreuzestod, vorhergesehen, und daſs er, lange ehe er seine Jünger über diesen Punkt belehrte, einem Pharisäer eine darauf bezügliche Eröffnung gemacht habe? Kann man es der Lehrweisheit Jesu angemessen finden, daſs er gerade dem Nikodemus eine solche Mittheilung machte? Auch Lücke wirft sich hier ein, warum Jesus, wenn doch Nikodemus das Leichtere nicht verstand, ihn mit dem Schwereren gequält habe, und warum gerade mit dem Geheimniſs vom Tode des Messias, der damals noch so ferne lag? Er antwortet, es sei der Lehrweisheit Jesu vollkommen angemessen gewesen, das ihm von Gott verordnete Leiden so bald als möglich zu offenbaren, weil nichts geeigneter sein konnte, falsche sinnliche Hoffnungen niederzuschlagen. Allein je ferner ihrer sinnlichen Erwartungen wegen seinen Zeitgenossen der Gedanke an den Tod des Messias lag, desto deutlicher und unumwundener muſste Jesus, wenn er ihn verbreiten wollte, diesen Gedanken aussprechen, und nicht in einem räthselhaften Bilde, von welchem er nicht sicher war, ob es Nikodemus nur verstehen würde [13]).

12) Vgl. Lücke, 1, S. 470.

13) s. de Wette z. d. St.

Aber Nikodemus, sagt Lücke, war ein empfänglicher Mann, dem wohl etwas mehr zugemuthet werden durfte. Allein gerade in diesem Gespräch hatte er sich durch das Nichtverstehen der ἐπίγεια als noch weniger für die ἐπουράνια empfänglich bewiesen, und Jesus selbst verzweifelte nach V. 12. daran, dafs er diese verstehen werde. Aber eben dadurch, bemerkt nun Lücke letztlich, dafs er zu den nicht verstandenen Leichteren das noch weniger verständliche Schwerere fügte, habe Jesus auch sonst die Geister spornen wollen, um durch Spannung ihrer Aufmerksamkeit ihr Nachdenken um so mehr in Anspruch zu nehmen. Doch das kann nicht spornen, sondern nur verwirren heifsen, wenn einem solchen, der den bekannten Tropus von der Wiedergeburt beharrlich nicht versteht, zugemuthet wird, die unerhörte Vergleichung des Messias mit der ehernen Schlange auf dessen Tod zu beziehen, und diese Vorstellung sofort mit seinen jüdischen Begriffen zu vereinigen [14]). Die Beispiele eines solchen Verfahrens Jesu, welche Lücke beibringt, sind sämmtlich aus dem vierten Evangelium selbst, von welchem es sich eben fragt, ob es das Lehrverfahren Jesu in diesem Stücke richtig wiedergebe, beweisen also im Cirkel. Ganz anders verfährt Jesus in den drei ersten Evangelien: wenn sich hier von Seiten der Jünger ein Nichtverstehen zeigt, so bleibt er, wo er nicht überhaupt abbricht, oder die Referenten offenbar unhistorisch bildliche Reden zusammenhäufen, mit ächtpädagogischer Beharrlichkeit eben an jenem Punkte stehen, bis er ihn völlig aufgeklärt hat, und geht erst dann, immer Schritt für Schritt, zu weiteren Belehrungen fort (so Matth. 13, 10 ff. 36 ff. 15, 16. 16, 8 ff.) [15]). Dieß

14) Vgl. Bretschneider, a. a. O.

15) de Wette führt als Beispiele eines ähnlichen Verfahrens Jesu aus den synoptischen Evangelien Matth. 19, 21. 20, 22 f. an. Allein diese beiden Fälle sind ganz anderer Art als die

ist das Verfahren eines weisen Lehrers: die desultorische, überladende und überspannende Manier dagegen, in welcher der vierte Evangelist ihn reden läfst, kann nur aus dem Interesse eines Darstellers erklärt werden, welcher den schon Anfangs angelegten Contrast zwischen der Weisheit des Lehrers und dem Unverstande des Schülers dadurch auf die effectvollste Weise steigern zu können glaubt, dafs er vor demjenigen, welcher schon bei dem Leichtesten unverständige Fragen that, nun auch das Schwerste aufhäufen, und ihm diesem gegenüber vollends alle Gedanken vergehen läfst.

Von V. 16. an geht jetzt selbst denjenigen Auslegern, die sich sonst in diesem Fache etwas zuzumuthen pflegen, der Glaube, dafs auch das Folgende noch von Jesu so gesprochen sein könne, aus; was hier nicht blofs Paulus, sondern auch Olshausen, mit bündiger Angabe der Gründe, erklärt. Es verschwindet nämlich von hier an jede nähere Beziehung der Rede auf Nikodemus, und beginnt eine völlig allgemeine Ausführung über die Bestimmung des

---

angefochtenen bei Johannes. Hier ist es ein Nichtverstehen, welchem gegenüber es uns wundern muss, Jesum, statt dass er zu dem schwachen Verständnisse sich herabliesse, vielmehr in eine diesem noch weniger erreichbare Höhe hinaufsteigen zu sehen. In den angeführten synoptischen Erzählungen dagegen ist es Selbstüberschätzung, ein allzugrosser Werth, welchen das einemal der reiche Jüngling, das anderemal die Zebedaiden, auf ihre Tüchtigkeit für die Sache Jesu legten, was sofort von Jesus mit vollem Rechte durch die schroffe Entgegenstellung einer höheren Forderung niedergeschlagen wird. Hiemit liesse sich die Wendung Jesu im Gespräch mit Nikodemus nur für den Fall vergleichen, wenn, wie der Jüngling und die Jünger ihre Leistungen, so Nikodemus seine Einsicht überschätzt hätte, und nun von Jesus durch einen schnellen Aufflug in höhere Gebiete von seiner Unwissenheit überführt würde.

Menschensohns zur Beseligung der Welt, und über die Art, wie der Unglaube sich dieses Segens verlustig mache; diese Gedanken zum Theil in einer Form ausgedrückt, welche theils als Reminiscenz aus dem Prolog des Evangelisten erscheint, theils mit Stellen aus dem ersten johanneischen Briefe auffallende Aehnlichkeit hat [16]). Namentlich der Ausdruck: ὁ μονογενὴς υἱὸς, welcher Jesu wiederholt (V. 16. und 18.) zur Bezeichnung seiner eigenen Person geliehen ist, kommt sonst selbst im vierten Evangelium im Munde Jesu nirgends vor: um so entschiedener aber ist er ein Lieblingsterminus des Evangelisten (1, 14. 18.) und des Briefstellers (1. Joh. 4, 9.). Ferner ist im Folgenden Manches als vergangen dargestellt, was zur Zeit jenes Gesprächs erst bevorstand; denn wenn auch das ἔδωκεν (V. 16.) nicht die Hingabe in den Tod, sondern die Sendung in die Welt bedeutet: so lautet doch, was auch Lücke bemerkt, das ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι τὸ σκότος und ἦν πονηρὰ αὐτῶν τὰ ἔργα (V. 19.) so, wie man erst sprechen konnte, als sich in der Verwerfung und Hinrichtung Jesu die Uebermacht der Finsternifs erprobt hatte, also vom Standpunkte des später schreibenden Evangelisten, nicht aber des im ersten Anfang seiner Thätigkeit stehenden Jesus. Ueberhaupt lautet diese ganze angebliche Rede Jesu, mit ihrer fortwährend zu seiner Bezeichnung

---

16) 3, 19: αὕτη δέ ἐςιν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον, καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς.

3, 16: οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥςε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιςεύων εἰς αὐτὸν, μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.

1, 9: ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. 5: καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

1. Joh. 4, 9: ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέςειλεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ.

gebrauchten dritten Person, mit den dogmatischen *terminis* von μονογενὴς, φῶς, u. dgl., unter welchen sie Jesum betrachtet, mit ihrem Ueberblick über die durch Jesu Erscheinung herbeigeführte Krisis und deren Resultate, viel zu objectiv und gegenständlich, als dafs wir glauben könnten, eigene Worte Jesu in derselben zu vernehmen: so konnte nicht Jesus, aus sich heraus, sondern nur ein Dritter über Jesum sprechen. Demnach soll nun, wie in einem früher betrachteten Falle der Täufer, so hier Jesus nur bis zu V. 16. reden, von da an aber der Evangelist seine eigenen dogmatischen Reflexionen anknüpfen [17]. Aber hier so wenig wie dort findet sich im Text hievon eine Andeutung, vielmehr scheint das anknüpfende γὰρ V. 16. eine Fortsetzung derselben Rede zu bezeichnen. So streut kein Schriftsteller, und namentlich nicht der Verfasser des vierten Evangeliums (vgl. 7, 39. 11, 51 f. 12, 16. 33. 37 ff.), eigene Bemerkungen ein; er müfste denn absichtlich Mifsverständnisse veranlassen wollen. Bleibt es sonach gleicherweise dabei, dafs der Evangelist auch von hier an noch Worte Jesu geben will, und dafs Jesus so nicht gesprochen haben kann: so werden wir mit de Wette zugestehen müssen, dafs der Evangelist, nachdem er schon vorher bisweilen Jesu seine Worte geliehen, von V. 16. an sich noch freier gehen läfst [18].

---

17) So Paulus und Olshausen z. d. St.

18) Exeget. Handb., 1, 3, S. 48. Tholuck (Glaubwürdigkeit, S. 335.) führt als Beispiele eines gleichen unmerklichen Verfliessens einer angeführten fremden Rede mit der eigenen des Schriftstellers (Gal. 2, 14 ff.) Euseb. H. E. 3, 1. 39. Hieron. Comm. in Jes. 53. an. Allein etwas Anderes ist es in einem Brief, einem Commentar, einem kritisch räsonnirenden Geschichtswerke: und in einer Geschichtserzählung wie die evangelische. In Werken der ersteren Art erwartet der Leser, den Verfasser räsonniren zu hören, und muss daher, wenn einmal die Rede eines Andern eingeflochten ist, bei

So hat uns das vierte Evangelium gleich bei dieser ersten Probe, wenn wir sie mit dem vergleichen, was wir über Joh. 3, 22 ff. 4, 1 ff. bereits gesehen haben, alle Haupteigenthümlichkeiten der von ihm mitgetheilten Reden Jesu dargelegt. Sie fangen gerne dialogisch an, und so weit diese Form geht, ist der Hebel des Gesprächs der grelle Contrast zwischen geistigem Sinn und fleischlicher Auffassung der Reden Jesu; meistens aber verlieren sie sich hierauf in fortlaufende Vorträge, in welchen der Referent die Person Jesu mit seiner eigenen verschmelzt, und jenen nicht selten von sich selber reden läßt, wie nur er über Jesum reden konnte. Dieselbe Objectivität also in Wiedergebung der Reden Jesu, wie bei den Synoptikern, die nur in der Stellung und Zusammenreihung der einzelnen Aussprüche zuweilen unhistorisch sind, haben wir bei Johannes nicht zu suchen [19]).

§. 80.

Die Reden Jesu Joh. 5 — 12.

Im 5ten Kapitel des johanneischen Evangeliums knüpft sich an eine von Jesu am Sabbat verrichtete Heilung eine längere Rede (V. 19—47.). Schon die Weise, wie Jesus V. 17. seine Thätigkeit am Sabbat vertheidigt, ist im Un-

---

jedem kleinsten Ruhepunkte gefasst sein, den Autor selbst wieder das Wort nehmen zu sehen: in einer Schrift wie das vierte Evangelium dagegen, deren Verfasser nach einer räsonnirenden Einleitung (auf dem Boden dieses Prologs ist es ganz in der Ordnung, dass nach kurzer Anführung einer fremden Rede, V. 15., der Verf. V. 16. ohne Weiteres wieder selbst fortspricht) sich in das Erzählen, als Wiedergeben von Geschehenem und Gesprochenem, geworfen hat, muss man nothwendig jede Rede, die er an die Rede eines Andern ohne deutliche Unterscheidung (wie z. B. 12, 37.) anknüpft, für Fortsetzung eben jener fremden Rede halten.

19) de Wette, a. a. O. S. 8 f.

terschiede von der Art, wie er diefs in den ersten Evangelien thut, bemerkenswerth. Diese haben hiefür drei Argumente: das von David, der die Schaubrote afs; woran sich das auch Joh. 7, 23. aufgeführte, von dem sabbatlichen Arbeiten der Priester im Tempel, schliefst (Matth. 12, 3. parall.); ferner das vom Hausthier, das in den Brunnen fällt (Matth. 12, 11. parall.), oder zur Tränke geführt wird (Luc. 13, 15.): sämmtlich praktisch-populäre Argumente. Das vierte Evangelium hingegen läfst ihn hier aus der nie unterbrochenen Thätigkeit Gottes Schlüsse ziehen, und erinnert durch sein: ὁ πατήρ ἕως ἄρτι ἐργάζεται, an das alexandrinisch-metaphysische: ποιῶν ὁ θεὸς οὐδέποτε παύεται [1]); ohne dafs man jedoch behaupten dürfte, dafs dem religiösen Bewufstsein Jesu dergleichen Gedanken nicht ebenso nahe liegen konnten, als dem des Evangelisten. Statt dafs nun ferner bei den Synoptikern an solche Sabbatheilungen weitere Aussprüche über Wesen und Bestimmung des Sabbats, zur Belehrung des Volks, sich anzuknüpfen pflegen: wendet sich hier die Rede alsbald auf das Grundthema des Evangeliums, auf die Person Christi und sein Verhältnifs zum Vater; eine Wendung, auf deren öfteres Vorkommen die Gegner des vierten Evangeliums nicht ohne Schein den Vorwurf einer einseitig theoretischen und auf die Verherrlichung Jesu gerichteten Tendenz gegründet haben; die aber ebenso gut nur in Weglassung der meisten praktischen Reden, als in Vermehrung und Erdichtung theoretischer, ihren Grund haben kann.

In dem Inhalte der folgenden Rede findet sich sofort nichts Anstöfsiges und was nicht Jesus selber so könnte gesprochen haben; da im besten Zusammenhang Dinge vorgetragen werden, welche, wie namentlich die Todtenerweckung und das Gericht, theils die Juden vom Messias

1) Philo, Opp. ed. Mang. 1, 44, bei Gräberg, 1, S. 122.

erwarteten, theils Jesus auch nach den Synoptikern sich zugeschrieben hat. Desto bedenklicher dagegen ist die Form und Ausdrucksweise, in welcher Jesus das Alles ausgesprochen haben soll. Ganz voll nämlich ist diese Rede, besonders in ihrer zweiten Hälfte (von V. 31. an), der genauesten Analogien theils mit dem ersten johannischen Briefe, theils mit solchen Stellen des Evangeliums, in welchen entweder der Verfasser, oder der Täufer Johannes redet [2]). Um die erstere Aehnlichkeit zu erklären,

2) Joh. 5, 20: ὁ γὰρ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ.

24: ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων — μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.

32: καὶ οἶδα, ὅτι ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία, ἣν μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ.

34: ἐγὼ δὲ οὐ παρὰ ἀνθρώπου τὴν μαρτυρίαν λαμβάνω.

36: ἐγὼ δὲ ἔχω μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάννου.

37: καὶ ὁ πέμψας με πατὴρ αὐτὸς μεμαρτύρηκε περὶ ἐμοῦ.

Ebend.: οὔτε τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκηκόατε πώποτε, οὔτε τὸ εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε.

38: καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε μένοντα ἐν ὑμῖν.

40: καὶ οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρός με, ἵνα ζωὴν ἔχητε.

42: ὅτι τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς.

44: πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιστεύειν, δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες, καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ οὐ ζητεῖτε;

Joh. 3, 35 (der Täufer): ὁ γὰρ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ.

1. Joh. 3, 14: ἡμεῖς οἴδαμεν, ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.

Joh. 19, 35: καὶ ἀληθινή ἐστιν αὐτοῦ ἡ μαρτυρία, κἀκεῖνος οἶδεν, ὅτι ἀληθῆ λέγει. Vgl. 21, 24. 1. Joh. 3, 12.

1. Joh. 5, 9: εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ μείζων ἐστίν· ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ, ἣν μεμαρτύρηκε περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

Joh. 1, 18: θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε. Vgl. 1. Joh. 4, 12.

1. Joh. 1, 10: καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ὑμῖν.

1. Joh. 5, 12: ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ζωὴν οὐκ ἔχει.

1. Joh. 2, 15: οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ.

Joh. 11, 43: ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον, ἢ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ.

müfste angenommen werden, dafs der Evangelist seine ganze Ausdrucksweise auf das Genaueste der von Jesu nachgebildet hätte. Dafs diefs möglich sei, ist nicht zu bestreiten; aber ebensowenig, dafs es nur bei ganz unselbstständigen Geistern vorzukommen pflegt, als deren einen sich der vierte Evangelist sonst keineswegs zeigt. Ferner, da bei den übrigen Evangelisten Jesus in ganz anderem Styl und Tone spricht: so müfste, wenn er so, wie bei Johannes, gesprochen haben sollte, die Art, wie eine ihn reden lassen, eine gemachte sein. Dafs sie nun aber wenigstens von den Evangelisten selbst nicht gemacht ist, zeigt der Umstand, dafs sie ihres Redestoffs so wenig Meister sind; aber auch von der Sage können jene Reden ihrem gröfseren Theile nach nicht fingirt sein, wegen ihres nicht blofs höchst originellen, sondern auch völlig zeit- und ortsgemäfsen Gepräges. Wogegen der vierte Evangelist sowohl durch die Leichtigkeit, mit welcher er den Redestoff beherrscht, den Verdacht erregt, auch an der Hervorbringung desselben starken Antheil gehabt zu haben; als auch durch Lieblingsbegriffe und Redensarten, wie in dem gegenwärtigen Abschnitt aufser den schon angeführten noch der Ausdruck, dafs der Vater *πάντα δείκνυσι τῷ υἱῷ, ἃ αὐτὸς ποιεῖ* [3]), eher auf hellenistische als palästinische Quellen hinweist. Doch das Hauptmoment in dieser Sache ist, dafs, wie wir früher schon gesehen haben, auch der Täufer Johannes in diesem Evangelium ganz in denselben Formeln und in dem gleichen Tone spricht, wie der Verfasser des Evangeliums und dessen Jesus. Da es sich hier nicht denken läfst, dafs neben dem Evangelisten auch der schon vor Jesu als scharf markirter Charakter hervorgetretene Täufer seine Ausdrucksweise wörtlich genau nach der von Jesu gebildet haben sollte:

3) s. die von Gfrörer, 1, S. 194., verglichene Stelle aus Philo, de linguarum confusione.

so bleiben nur die zwei Fälle möglich, dafs entweder der Täufer die Sprechweise sowohl Jesu als des vierten Evangelisten, der ja auch sein Schüler gewesen sein soll, oder dafs der Evangelist die Redeweise sowohl des Täufers als Jesu nach der seinigen bestimmt habe. Das Erstere werden die Orthodoxen mit Rücksicht auf die höhere Natur in Christo sich verbitten, und wir wenigstens deswegen, weil Jesus im Verhältnifs zum Täufer sonst durchaus als Original erscheint; wozu noch kommt, dafs dieser johanneische Styl für den Täufer, wie wir ihn sonsther kennen, viel zu weich und mystisch ist. So bleibt also nur das Andere, dafs der Evangelist sowohl Jesum als den Täufer in seinem Tone reden läfst; eine Annahme, welche, an sich schon weit natürlicher als die vorige, durch eine Menge von Beispielen aller möglichen Geschichtschreiber gedeckt ist. Ist hienach die Form dieser Rede Jesu auf Rechnung des Evangelisten zu schreiben, so könnte der Inhalt zwar möglicherweise Jesu angehören: doch können wir nicht berechnen, wie weit, da wir schon sonst Beispiele gehabt haben, dafs der vierte Evangelist auf ziemlich freie Weise an bequeme Veranlassungen seine eigenen Reflexionen in Form von Reden Jesu knüpft.

Aus der Rede Kap. 6. ist das, dafs Jesus sich, oder vielmehr seinen Vater, V. 27 ff. als den Geber des geistigen Manna darstellt, in Analogie mit der oben angeführten jüdischen Erwartung, dafs der zweite Goel wie der erste Manna gewähren werde [4]), und mit der Einladung der Weisheit in den Proverbien: ἔλθετε, φάγετε τῶν ἐμῶν ἄρτων (9, 5.); womit das, dafs er sofort sich selbst den ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς nennt (V. 35 ff.), so nahe zusammengränzt, dafs die Aehnlichkeit mit der philonischen Darstellung des λόγος θεῖος als τὸ τρέφον τὴν ψυχὴν [5])

4) Oben, §. 14.

5) De profugis, Opp. Mang., 1, S. 566, bei Grabe, 1, S. 202.

nicht hinreicht, um den Verdacht zu begründen, als hätten wir es hier nur mit Worten des Evangelisten zu thun. Schwieriger ist, daſs Jesus von V. 51. an als das Himmelsbrot sein Fleisch darstellt, welches er zum Heil der Welt geben werde, und das φαγεῖν τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου und πιεῖν τὸ αἷμα αὐτοῦ für das einzige Mittel ausgibt, zur ζωὴ αἰώνιος zu gelangen. Durch die Aehnlichkeit dieser Ausdrücke mit den Worten, welche die Synoptiker und Paulus Jesum bei der Einsetzung des Abendmahls sprechen lassen, bewogen, haben die älteren Ausleger diese Stelle meistens als Hindeutung auf das zu stiftende Abendmahl gefaſst [6]. Die Haupteinwendung gegen diese Auslegung ist, daſs damals, vor der Stiftung des Abendmahls, eine solche Andeutung völlig unverständlich gewesen wäre [7]. Allein unverständlich blieb ja die Rede, sie mochte einen Sinn haben, welchen sie wollte, nach der eigenen Angabe des Berichts, den Zuhörern doch; auch kommt Jesu im vierten Evangelium auf die Unmöglichkeit, verstanden zu werden, nicht so viel an, daſs hiedurch jene Erklärung unwahrscheinlich würde, welche an der Verwandtschaft mit den Einsetzungsworten einen Halt besitzt, der einem der neuesten Kritiker das Bekenntniſs abgedrungen hat, wenn auch nicht Jesus, indem er so sprach, so möge doch Johannes, indem er gerade diese Reden Jesu auswählte und überlieferte, an das Abendmahl gedacht, und in denselben eine Vorandeutung davon gefunden haben [8]. Indeſs schwerlich hat er dann die Reden Jesu

---

Das hier noch weiter vom λόγος Gesagte: ἀφ' ἧ πᾶσαι παιδεῖαι καὶ σοφίαι ῥέουσιν ἀέναοι kann mit Joh. 4, 14. 6, 35. 7, 38. verglichen werden.

6) s. Lücke's Geschichte der Auslegung dieser Stelle, in s. Comm., 2, Anhang B, S. 727 ff.

7) Schulz, die Lehre vom Abendmahl, S. 161; Lücke, a. a. O. S. 113.

8) Hase, L. J., §. 99.

unverändert gelassen; sondern, da sich die Wahl der Ausdrücke: σάρκα φαγεῖν u. s. w. nur aus der Beziehung auf das Abendmahl genügend erklären läfst, so haben wir diese ohne Zweifel nur dem Evangelisten zu verdanken. Hatte dieser einmal Jesum sich als ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς bezeichnen lassen: wie hätte ihm nicht der ἄρτος einfallen sollen, welcher in der christlichen Gemeinde als Leib Christi, sammt einem Getränk als seinem Blute, genossen zu werden pflegte [9])?

Auch die eben betrachtete Rede trägt die dialogische Form, und zwar ist ihr der eigenthümliche Typus des johanneischen Dialogs, dafs geistig gemeinte Reden fleischlich verstanden werden, ganz besonders aufgeprägt. Zuerst, V. 34., meinen die Juden, ganz wie früher (4, 15) die samarische Frau in Bezug auf das Wasser, Jesus verstehe unter dem ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ eine leibliche Speise, und bitten ihn, sie nur immer mit solcher zu versorgen. So möglich an sich dieses Mifsverständnifs war, so scheint es doch, die Juden würden, ehe sie sich hierauf weiter einliefsen, vor Allem gegen die Behauptung Jesu (V. 32), Moses habe kein Himmelsbrot gegeben, mit Entrüstung sich erklärt haben. Wie sofort Jesus sich selber den ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ nennt, murren die Juden in der Synagoge zu Kapernaum darüber, dafs er, der Sohn Josephs, dessen Vater und Mutter sie kennen, sich eine Herabkunft vom Himmel zuschreibe (V. 41 f.); eine Reflexion, welche die Synoptiker mit gröfserer Wahrscheinlichkeit in Jesu Vaterstadt Nazaret verlegen, und mit einem natürlicheren Anlafs verbinden. Dafs V. 53. die Juden nicht verstehen, wie ihnen Jesus sein Fleisch zu essen geben könne, ist sehr begreiflich: desto weniger, wie gesagt, wie Jesus jenes Unverständliche sagen konnte; ebenso wird man V. 60. 66. das Hintersichgehen vieler Jünger auf solchen σκάνδαλον

9) Vgl. Bretschneider, Probab., p. 56. 88 ff.

λόγος hin sehr erklärlich finden: um so weniger aber einsehen, wie Jesus diefs einerseits selbst herbeiführen, und doch, als es eintrat, so verstimmt sein konnte, wie die Fragen V. 61. und 67. es aussprechen. Man sagt zwar: Jesus wollte seine Jünger sichten, die nur oberflächlich Gläubigen, irdisch Gesinnten, denen er sich nicht anvertrauen konnte, aus seiner Gesellschaft entfernen; aber, wie er es hier angriff, war es eine Probe, die auch die Besseren und Verständigeren von ihm abwendig machen konnte. Denn gewifs hatten auch die Zwölfe, welche ein andermal nicht wufsten, was er mit dem Sauerteig der Pharisäer (Matth. 16, 7.) und mit dem Gegensatze des zum Munde Ein- und Ausgehenden sagen wollte (Matth. 15, 15f.), die gegenwärtige Rede nicht verstanden; und die ῥήματα ζωῆς αἰωνίου, um welcher willen sie bei ihm blieben (V. 68.), waren gewifs nicht die Worte dieses 6ten Kapitels [10]).

Je weiter man sich in die Reden des vierten Evangeliums hineinliest, desto mehr fallen die Wiederholungen derselben Gedanken und Ausdrücke auf. So sind die Reden Jesu aus der Zeit des Laubhüttenfestes, Kap. 7. u. 8., wie auch Lücke beobachtet hat, nur eine wiederholte und erweiterte Abhandlung der bereits (namentlich Kap. 5.) dagewesenen Gegensätze des Gekommenseins, Redens und Handelns von sich selber und von Gott (7, 17. 28 f. 8, 28 f. 38. 40. 42. vgl. mit 5, 30. 43. 6, 38); des εἶναι ἐκ τῶν ἄνω und ἐκ τῶν κάτω (8, 23. vgl. 3, 31.); des von sich selbst Zeugens und von Gott Zeugnifsnehmens (8, 13—19.

10) Ich muss in Bezug auf dieses Kapitel ganz der Bemerkung der Probabilien beistimmen (S. 56): *videretur — Jesus ipse studuisse, ut verbis illuderet Judaeis, nec ab iis intelligeretur, sed reprobaretur. Ita vero nec egit, nec agere potuit, neque si ita docuisset, tanta effecisset, quanta illum effecisse historia testatur.* Vgl. auch de Wette, exeg. Handb., 1, 3, S. 6.

vgl. 5, 31 – 37.); von wahrem und falschem Richten (8, 15 f. vgl. 5, 30.); von Licht und Finsterniſs (8, 12. vgl. 3, 19 ff. auch 12, 35 f.). Was von neuen Gedanken in diesen Kapiteln ist, wird alsbald wiederholt, wie die Erwähnung des Hingangs Jesu, wohin ihm die Juden nicht folgen können (7, 33 f. 8, 21., noch mehr später, 13, 33. 14, 2 ff. 16, 16 ff.); ein Ausspruch, an welchen sich überdieſs die beiden ersten Male ziemlich unwahrscheinliche Miſsverständnisse oder Verdrehungen der Juden knüpfen, indem sie das einemal, unerachtet Jesus gesagt hatte: ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με, an eine Reise zu der διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων, das andremal gar an Selbstmord gedacht haben sollen. Wie oft sind ferner auch in diesen Kapiteln die Versicherungen Jesu wiederholt, daſs er nicht seine eigene Ehre, sondern die des Vaters suche (7, 17 f. 8, 50. 54.); daſs die Juden seine Herkunft, seinen Vater, nicht kennen (7, 28. 8, 14. 19. 54.); daſs, wer an ihn glaube, ewig leben, den Tod nicht sehen werde, wer aber nicht glaube, ohne Antheil an der ζωὴ in seinen Sünden sterben müsse (8, 21. 24. 51. vgl. 3, 36. 6, 40.). — Das 9te Kapitel, dem gröſsten Theil nach eine Verhandlung des Synedriums mit dem von Jesu geheilten Blindgebornen, ist durchaus dialogisch gehalten; doch tritt, weil Jesus selbst mehr im Hintergrunde bleibt, jenes gemachte Contrastsuchen nicht so wie sonst hervor, und der Dialog gestaltet sich natürlicher.

Das zehnte Kapitel beginnt mit der bekannten Rede vom guten Hirten; eine Rede, welche man mit Unrecht eine Parabel zu nennen pflegt [11]). Auch die kleinsten der

11) z. B. Tholuck und Lücke, welcher Letztere aber doch zugibt, dass sie mehr nur eine angefangene als vollendete Parabel sei (2, S. 345. Anm. 2.). Auch Olshausen bemerkt, das hier vom guten Hirten und das 15, 1 ff. vom Weinstock Gesagte sei mehr nur Vergleichung als Parabel, und Neander

mat von Jesu vorgetragenen Gleichnisse, wie die vom auerteig, vom Senfkorn, enthalten die Grundzüge einer ch fortbewegenden Geschichte, welche Anfang, Fortgang nd Schlufs hat. Hier dagegen ist schlechterdings kein istorischer Verlauf: auch die geschichtartigen Züge sind llgemein gehalten (was zu geschehen pflege, nicht was inmal geschehen sei, wird gesagt), und dadurch zum tehen gebracht; ja das ursprüngliche Hauptbild vom ποιμὴν durch das andere von der θύρα unterbrochen: so afs wir hier keine Parabel haben, sondern eine Allegorie [12]). Es bildet also diese Stelle wenigstens (und wir erden auch keine andre finden; denn mit dem sogenannten Gleichnifs vom Weinstock Kap. 15. hat es, wie auch ücke sieht, die gleiche Bewandtnifs wie mit diesem) eine Instanz gegen die Art, wie neuere Kritiker ihren Verdacht gegen das vierte Evangelium auch dadurch zu egründen gesucht haben, dafs es von der parabolischen ehrweise, welche Jesus den übrigen Evangelisten zuolge so sehr liebte, nichts zu wissen scheine. Unbekannt ibrigens scheint es dem Verfasser desselben nicht gewesen zu sein, dafs Jesus gerne in Parabeln lehrte, da er hier und Kap. 15. Proben davon zu geben strebt, von welchen er die erstere ausdrücklich eine παροιμία nennt (V. 6.): aber man sieht, wie seinem anders gebildeten Geschmacke diese Form widerstand, wie er namentlich nicht genug Objectivität hatte, um sich der Einmischung von Reflexionen zu enthalten, wefswegen sich ihm unter der Hand die Parabel in Allegorie verwandelte.

Bis 10, 18. gehen die Reden Jesu auf dem Laubhüt-

---

zeigt sich bereit, von der allgemeinen Gattung der Gleichnisse, unter welche auch die johanneischen παροιμίαι gehören, die Art der Parabel, wie sie bei den Synoptikern erscheint, unterscheiden zu lassen (S. 211. Anm.).

12) Vergl. de Wette, exeg. Handb., 1, 3, S. 5. 127.

tenfeste: von V. 25. an meldet der Evangelist Aeufserungen, welche Jesus drei Monate später, auf dem Feste der Tempelweihe, gethan haben soll. Hier erwiedert Jesu den Juden, welche eine bestimmte Erklärung, ob er der Messias sei, von ihm verlangten, zunächst, dafs er ihnen diefs bereits zur Genüge gesagt habe, und wiederholt die Berufung auf das Zeugnifs des Vaters für ihn durch die ἔργα (aus 5, 36.). Hierauf aber (von V. 26. an) fällt er durch die Wendung, dafs die ungläubigen Frager nicht zu seinen Schafen gehören, in die eben verlassene Allegorie vom Hirten, mit zum Theil wörtlicher Wiederholung, zurück [13]). Eben verlassen aber hatte diese Allegorie nicht Jesus; denn seit dieser sie vorgetragen, waren drei Monate verflossen, und gewifs Vieles von ihm gesprochen, gethan und erlebt worden, was ihm diese Bilderrede in den Hintergrund des Gedächtnisses rücken mufste: so dafs er schwerlich zu derselben zurückgekehrt, in keinem Falle aber sie so wörtlich zu wiederholen im Stande gewesen wäre. Wer unmittelbar von jener Allegorie herkommt, ist vielmehr nur der Evangelist, welchem freilich vom Niederschreiben der ersten Hälfte dieses Kapitels bis zur zweiten nicht Monate vergangen waren; sondern er schrieb das nach seiner Zeitangabe ziemlich Entfernte in Einem Zuge fort, und so mochte wohl in seinem Gedächtnisse, nicht aber ebenso in Jesu, die Allegorie vom Hirten auf

---

13) 10, 27: τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούει κἀγὼ γινώσκω αὐτά

28: καὶ ἀκολουθοῦσί μοι.

10, 3: καὶ τὰ πρόβατα τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούει·

14: καὶ γινώσκω τὰ ἐμά

4: καὶ τὰ πρόβατα αὐτῷ ἀκολουθεῖ.

Auch das folgende κἀγὼ ζωὴν αἰώνιον δίδωμι αὐτοῖς entspricht dem obigen ἐγὼ ἦλθον, ἵνα ζωὴν ἔχωσι, V. 10., so wie das καὶ οὐ μὴ ἁρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρός μου das Gegenstück davon ist, dass nach V. 12. der Miethling die Schafe ἁρπάζειν lässt.

solche Weise nachklingen. Wer sich hier dadurch noch helfen zu können glaubt, dafs er nur die wörtliche Aehnlichkeit der späteren Rede mit der früheren auf Rechnung des Evangelisten schreibt, dem kann man diefs nicht verwehren: für Andere wird dieser Punkt in Verbindung mit den übrigen dafür entscheidend sein, dafs die Reden Jesu bei Johannes zum Theil ziemlich freie Compositionen sind [14]).

Dasselbe erhellt auch aus derjenigen Rede, mit welcher der vierte Evangelist Jesum seine öffentliche Thätigkeit beschliefsen läfst (12, 44—50.). Diese Rede nämlich ist so durch und durch nur von Reminiscenzen aus den bisherigen Reden Jesu zusammengesetzt [15]), so ganz nur, wie Paulus sich ausdrückt, ein Wiederschall mancher sonst ausgesprochenen Hauptworte Jesu, dafs man sich schwer entschliefsen kann, mit einer so wenig originellen Rede das öffentliche Wirken Jesu endigen zu lassen, und daher die neueren Ausleger gröfstentheils der Meinung sind, nur der Evangelist sei es, der hier die Summe von Jesu Lehre noch einmal zusammenfassen wolle [16]). Auch nach unserer Ansicht redet hier wieder der Evangelist, aber sein Vorgeben ist, einen Vortrag Jesu zu geben, wenn er doch die Rede durch ein: Ἰησοῦς δὲ ἔκραξε καὶ εἶπεν, einleitet. Diefs freilich wollen die Ausleger nicht zugeben, und sie können sich nicht ohne Schein darauf berufen, dafs ja der Evangelist schon V. 36. gesagt hatte, Jesus habe sich nunmehr zurückgezogen (ἐκρύβη), und dafs er durch die folgende Betrachtung über den durch so viele von Jesu verrichtete σημεῖα nicht gebrochenen Un-

14) Vgl. de Wette z. d. St.

15) Vgl. V. 44. mit 7, 17; V. 46. mit 8, 12; V. 47. mit 3, 17; V. 48. mit 3, 18. 5, 45; V. 49. mit 8, 28; V. 50. mit 6, 40. 7, 17, 8, 28.

16) Lücke, Tholuck, Paulus z. d. St.

glauben der Juden nicht undeutlich Jesu öffentliches Wirken für geschlossen erklärt hatte; weſswegen es also gegen seinen eigenen Plan wäre, Jesum hier noch einmal mit einer öffentlichen Rede auftreten zu lassen. Und hiegegen mag ich mich zwar nicht mit älteren Exegeten darauf berufen, daſs Jesus, nachdem er schon den Rückzug angetreten, sich noch einmal umgewendet, und den Juden jene Worte zugerufen habe; aber daran halte ich fest, daſs der Evangelist durch den bezeichneten Eingang V. 44. nur einen bestimmten Redeact kann anzeigen wollen. Zwar soll der Aorist in ἔκραξε und εἶπε die Bedeutung des Plusquamperfectums haben, und hier die früheren Reden Jesu recapitulirt werden, deren ungeachtet die Juden ihm keinen Glauben geschenkt haben; allein diese nachholende Stellung des Satzes müſste doch durch etwas, in den Worten selbst oder im Zusammenhang, angedeutet sein, und da dieſs weit weniger als z. B. Joh. 18, 24. der Fall ist: so wird man sich die Sache so zu denken haben, daſs Johannes zwar mit V. 36. den Bericht von der öffentlichen Thätigkeit Jesu hatte schlieſsen wollen; aber durch die ausführliche Schluſsbetrachtung V. 37 ff. und durch die Kategorien der πίστις und ἀπιστία, welche in derselben vorkamen, wurde er an früher von ihm vorgetragene Reden Jesu erinnert, welche diesen und ähnliche Gegensätze behandelten, und welche er nicht umhin konnte, hier mit verstärktem Nachdrucke Jesum wiederholen zu lassen [17]).

---

17) de Wette, exeget. Handb., 1, 3, S. 148: „Man wird auch hier, wie 3, 16 ff. 31 ff., das freie Verfahren des Evangelisten anerkennen müssen, und zwar in umgekehrter Weise: nämlich während er dort die angefangenen Reden Anderer als die seinige fortführt, so gestaltet sich ihm hier unter der Hand die Erinnerung an den Inhalt der Reden Jesu zur Beschämung der Unglaubigen zu einer wirklichen Rede, welche nie so gesprochen ist.“

§. 81.

Einzelne, dem vierten Evangelium mit den übrigen gemeinsame Aussprüche Jesu.

Die bisher erwogenen längeren Reden Jesu waren dem
erten Evangelium eigenthümlich: nur einige kürzere Aus-
rüche finden sich, zu welchen die Synoptiker Paralle-
n bieten. Von diesen haben wir diejenigen, welche bei
hannes in nicht minder passender Verbindung stehen
wie 12, 25. vgl. mit Matth. 10, 39. 16, 25, und 13, 16.
gl. mit Matth. 10, 24.), nicht besonders zu betrachten,
nd da die Stelle 2, 19. vgl. mit Matth. 26, 61. erst im
ontexte der Leidensgeschichte zur Sprache kommen kann,
o bleiben uns hier nur drei Stellen übrig, von welchen
ie erste 4, 44 ist.

Nachdem der Evangelist gemeldet hat, wie sich Jesus
on Samaria wieder nach Galiläa gewendet habe, setzt er
inzu: *αὐτὸς γὰρ ὁ Ἰ. ἐμαρτύρησεν, ὅτι προφήτης ἐν τῇ
ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει.* Denselben Ausspruch finden
vir Matth. 13, 57. (Marc. 6, 4. Luc. 4, 24.) mit den Wor-
en: *οὐκ ἔστι προφήτης ἄτιμος, εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ
καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.* Allein, während er hier am ganz
eeigneten Orte steht, veranlafst nämlich durch die schlechte
Aufnahme, welche Jesus in seiner Vaterstadt Nazaret fand,
ie er defswegen wieder verliefs: so erscheint bei Johan-
es der Ausspruch umgekehrt wie ein Motiv der Reise
Jesu in seine Heimath Galiläa, wo er übrigens sofort gut
ufgenommen wurde. Da ihn die in jener Sentenz ausge-
prochene Erfahrung vielmehr hätte abhalten, als antrei-
en müssen, eine Reise nach Galiläa zu unternehmen: so
läge allerdings dem Bedürfnifs die Erklärung am nächsten,
welche noch Kuinöl aufgenommen hat, das *γὰρ* geradezu
für obgleich zu nehmen; wenn sie nur nicht die sprach-
widrigste Gewalthülfe wäre. Indessen, da es dabei bleibt,
lafs, wenn Jesus diese Stellung des Propheten zu seiner

πατρὶς kannte, er vielmehr nicht dahin gehen mufste: so war man sofort veranlafst, πατρὶς nicht von der Provinz, sondern im engeren Sinne von der Vaterstadt zu verstehen, und nach der Angabe, dafs er nach Galiläa gegangen, zu ergänzen: dafs er sich jedoch in seine Vaterstadt Nazaret aus dem angezeigten Grunde nicht begeben habe [1]); allein eine Auslassung, wie sie bei dieser Erklärung angenommen wird, gehört nicht minder zu den Unmöglichkeiten, als jene Umdeutung von γὰρ bei der vorigen. Da man hienach eine Angabe, wie man sie bedürfte, dafs Jesus gar nicht in seine πατρὶς gegangen, in unsere Stelle nicht hineinbringen kann: so glaubte man wenigstens das in ihr zu finden, dafs er nicht bald dahin zurückgekehrt sei; wovon dann das ὅτι προφήτης κ. τ. λ. ganz passend den Grund anzugeben schien [2]). Sollte diese Auffassung zulässig sein, so müfste unmittelbar vorher die ganze Dauer des auswärtigen Aufenthalts Jesu zusammengefafst sich finden: statt dessen aber ist V. 45. nur die kurze Zeit angegeben, welche Jesus in Samarien verweilt hatte; so dafs, in lächerlichem Mifsverhältnifs von Grund und Folge, die Furcht vor der Verachtung seiner Landsleute als der Grund bezeichnet wäre, nicht warum er erst nach mehrmonatlichem Aufenthalt in Judäa, sondern warum er nicht eher als nach Verflufs zweier in Samaria zugebrachten Tage nach Galiläa gegangen sei. Kann somit, so lange man Galiläa und Nazaret als die πατρὶς de-

1) So Cyrill, Erasmus. Was Tholuck's Auskunft, welcher auch Olshausen beitritt, das ἐμαρτύρησεν in der Bedeutung des Plusquamperfectums, und das γὰρ explanativ zu nehmen, helfen soll, sehe ich nicht ein, da auch so durch γὰρ und οὖν (V. 45) ein Verhältniss der Uebereinstimmung zwischen zwei Sätzen bleibt, zwischen welchen man einen, etwa durch μὲν und δὲ angezeigten, Gegensatz erwarten sollte.

2) Paulus, Comm. 4, S. 251. 56.

zu sich denkt, aus unserer Stelle das *absurdum* nicht entfernt werden, dafs Jesus, bewogen durch die daselbst zu erwartende Mifsachtung, dahin gegangen sei: so war es dem Ausleger nahe gelegt, sich aus seinem Matthäus und Lukas zu besinnen, dafs ja Jesus vielmehr in der Davidsstadt Bethlehem geboren, somit Judäa seine eigentliche Heimath gewesen sei; welche er nun, der daselbst erfahrenen Mifsachtung wegen, verlassen habe [5]. Allein in Judäa hatte er ja nach 4, 1. vgl. 2, 23. 3, 26 ff. einen sehr bedeutenden Anhang gewonnen, und konnte sich also über Mangel an τιμὴ nicht beklagen; denn die Nachstellungen der Pharisäer, welche 4, 1. zu verstehen gegeben sind, waren eben durch das wachsende Ansehen Jesu in Judäa veranlafst, und ihrerseits keineswegs auf das: ὅτι προφήτης κ. τ. λ., zurückzuführen. Ferner ist in unserer Stelle das Gehen nach Galiläa nicht mit einem Verlassen Judäa's, sondern Samariens in Verbindung gesetzt; so dafs, da es heifst: er verliefs Samarien, und ging nach Galiläa, weil er die Erfahrung gemacht hatte, dafs ein Prophet in seinem Vaterland nichts gelte, vielmehr Samarien als sein Vaterland bezeichnet zu werden scheinen könnte, wie er 8, 48. Σαμαρείτης gescholten wird: aber auch in Samarien hatte er nach 4, 39. eine günstige Aufnahme gefunden. Ueberdiefs haben wir schon oben gesehen, dafs das vierte Evangelium von einer Geburt Jesu in Bethlehem nichts weifs, sondern ihn allenthalben als Galiläer und Nazaretaner voraussetzt. Der einzig übrig bleibende Ausweg ist, den Satz als Erklärung davon zu nehmen, warum Jesus nicht zuerst längere Zeit in Galiläa, sondern vielmehr in Judäa und Samarien gewirkt, und sich hierauf erst nach Galiläa zurückgewendet habe: näm-

5) Dieser Gedanke ist so ganz im Geiste der alten Harmonistik, dass es mich wundert, wenn wirklich erst Lücke (Comm. 1, S. 545 f.) auf denselben verfallen ist.

lich, um sich erst auswärts Ansehen zu verschaffen, und durch die Rückwirkung hievon sofort auch die Galiläer zu gewinnen; was ihm nach dem gleich Folgenden auch gelang [4]).

Der Ausspruch 13, 20: ὁ λαμβάνων ἐάν τινα πέμψω, ἐμὲ λαμβάνει· ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με, hat Matth. 10, 40. eine fast wörtliche Parallele. Vorangegangen war bei Johannes die Vorherverkündigung des Verraths und die Erklärung Jesu gegen die Jünger, daß er ihnen dieſs im Voraus habe sagen wollen, damit sie, wenn sich seine Vorhersage erfülle, an ihn als Messias glauben möchten. Wie hängt nun damit jener Ausspruch zusammen? und wie mit dem Folgenden, wo alsbald wieder vom Verräther die Rede wird? Man sagt, Jesus wolle auf die hohe Würde eines messianischen Lehrgesandten aufmerksam machen, welche der Verräther verscherze [5]): aber eben dieser negative Gedanke des Verlierens, auf welchen hier Alles ankommt, ist im Texte durch nichts angedeutet. Andere nehmen an, mittelst der Schilderung ihres hohen Werthes habe Jesus den durch die Erwähnung des Verräthers niedergeschlagenen Jüngern neuen Muth einflößen wollen [6]): aber dann durfte er schwerlich unmittelbar darauf wieder vom Verräther fortfahren. Noch Andere vermuthen ausgelassene Mittelglieder [7]): kaum besser, als wenn Kuinöl an ein Glossem aus Matth. 10, 41. denkt, das ursprünglich zu V. 16. gemacht, hierauf aber hieher, an den Schluſs des Abschnitts, verwiesen worden sei. Hiebei ist übrigens die Hinweisung auf V. 16. ein brauchbarer Fingerzeig. Auch dieser Vers nämlich, wie

4) Neander, L. J. Chr., S. 386. Anm.; vgl. de Wette, a. d. St.

5) Paulus, L. J. 1, b, S. 158.

6) Lücke, 2, S. 478.

7) Tholuck, a. d. St.

der 20ste, hat seine Parallele in der Instructionsrede bei Matthäus (10, 24.); waren dem Verfasser des vierten Evangeliums aus dieser einige Stücke im Gedächtnifs: so konnte leicht eines das andere in seiner Erinnerung hervorrufen. V. 16. war von dem ἀπόςολος und dem πέμψας αὐτὸν die Rede; ebenso hier, V. 20., von denen, welche Jesus senden werde, und dem, der ihn gesandt habe. Freilich jenes, um Demuth zu empfehlen, dieses um zu ermuthigen; also dem Sinne nach nicht zusammenhängend, sondern nur den Worten nach: so dafs wir hier den Verfasser des vierten Evangeliums in Wiedergebung der Aussprüche Jesu demselben Gesetze der Ideenassociation folgen sehen, wie die Synoptiker. Das Natürlichste wäre hiebei zwar gewesen, den 20sten Vers unmittelbar nach dem 16ten zu stellen; indefs der Gedanke an den Verräther drängte sich vor, und der doch nur lexikalisch in der Erinnerung des Evangelisten wiedererwekte V. 20. konnte ja ebensogut auch etwas später stehen.

Die dritte hier in Betracht kommende Stelle, 14, 31., steht zwar noch tiefer als die zuletzt beleuchtete, im Bereich der Leidensgeschichte: kann aber, da sie sich, wie jene, ganz abgesehen von diesem Zusammenhang untersuchen läfst, hier ebenso unbedenklich mitgenommen werden. In dieser Stelle fallen die Worte: ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν, defswegen auf, weil der in denselben enthaltenen Aufforderung zum Weggehen keine Folge gegeben wird, sondern Jesus, wie wenn er so etwas gar nicht gesagt hätte, unmittelbar (15, 1.) fortfährt: ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινὴ κ. τ. λ., und erst nach lange noch fortgesetzten Reden 18, 1. mit seinen Jüngern aufbricht. Mit seltener Uebereinstimmung jedoch haben die Ausleger der verschiedensten Farben jene Worte dahin erklärt, dafs Jesus zwar im Sinne gehabt habe, nunmehr wegzugehen, und sich nach Gethsemane zu begeben, dafs ihn aber die Liebe und der Drang, seinen Jüngern noch Mehreres mit-

austheilen, festgehalten habe; so sei zwar das Eine, wen er aufforderte, das ἐγείρεσθε, in Vollzug gekommen, aber stehend im Speisesaale habe er sofort noch weiter gesprochen, bis erst später (18, 1.) auch dem ἄγωμεν ἐντεῦθεν Folge gegeben worden sei [8]). Die Möglichkeit eines solchen Hergangs wird zugegeben werden müssen: so wie, dafs im Andenken eines Jüngers das Bild dieses letzten Abends mit allen seinen Einzelheiten gar wohl so lebhaft sich erhalten haben konnte, dafs er auch Jesu Aufstehen und rührendes Verweilen an gehöriger Stelle miterzählte. Aber, wer aus lebendiger Erinnerung heraus erzählte, der mufste, scheint es, gerade das Anschauliche an der Sache, das Aufbrechen, und wie doch noch verweilt wurde, herausheben; nicht aber die blofsen Worte, welche ohne Befügung jener Umstände durchaus unverständlich bleiben. Bemerken wir nun, dafs an demselben letzten Abend auch die Synoptiker Jesu ein ἐγείρεσθε ἄγωμεν, in durchaus passendem Zusammenhange, in den Mund legen (Matth. 26, 46. Marc. 14, 42.): so kann auch hier die Vermuthung entstehen, es möchte von dem vierten Evangelisten ein Redestück, wo es ihm eben einfiel, nicht im besten Zusammenhange, eingefügt worden sein. In der That läfst sich auch etwas nachweisen, das ihn gerade hier an jenen Ausspruch erinnern konnte. In den synoptischen Parallelen steht die Aufforderung: ἐγείρεσθε ἄγωμεν, mit der Ankündigung im Zusammenhang: ἰδὲ ἤγγικεν ἡ ὥρα, καὶ ὁ υἱὸς τ. ἀ. παραδίδοται εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν — ἰδὲ ἤγγικεν ὁ παραδιδούς με, also mit der Verkündigung des Nahens der feindlichen Macht, vor welcher sich jedoch Jesus nicht fürchtet, sondern mit jener entschlossenen Aufforderung der Gefahr entgegengeht. Von dem Herannahen einer feindlichen Macht hatte Jesus auch im Zusammen-

8) Paulus, Lücke, Tholuck, Olshausen, z. d. St.; Hug, Einl. in das N. T. 2, S. 209.

hange der johanneischen Stelle gesprochen, wenn er sagte: ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν. Dafs hier die in dem Verräther und den von ihm Geführten wirksame Macht, dort aber der von derselben getriebene Verräther selbst, als das sich Nähernde namhaft gemacht ist, würde hiebei wenig Unterschied machen: sondern, wufste der Verfasser nur unbestimmt, dafs Jesus mit der Hinweisung auf die nahende Gefahr ein entschlossenes ἐγείρεσθε ἄγωμεν verbunden hatte: so konnte ihm diefs bei der Erwähnung des feindlich nahenden ἄρχων τοῦ κόσμου einfallen, und er fügte, weil er Jesum und seine Jünger noch in der Stadt und im Hause hatte, sie also bis zum Zusammentreffen mit der feindseligen Macht noch eine bedeutende Ortsveränderung vornehmen lassen mufste, dem ἄγωμεν noch das ἐντεῦθεν hinzu. Wie ihm aber dieses traditionelle Dictum nur unwillkürlich in den Gang derjenigen Gedanken, welche er Jesu als Abschiedsreden in den Mund zu legen gedachte, zwischeneingeschlüpft war: so wurde es auch alsbald wieder ignorirt, und dem noch nicht erschöpften Strome der Abschiedsreden nach- wie vorher freier Lauf gelassen. Wäre freilich der fragliche Ausspruch auf diese Weise an unsere Stelle gekommen, so könnte der Erzähler nicht wohl Zeuge jenes letzten Abends, also nicht Johannes, gewesen sein; doch auch angenommen, Jesus habe wirklich auch schon im Speisesaale jene Worte gesprochen: so ist in dem unvermittelten Anschliefsen der Bilderrede vom Weinstock an dieselben eine Unklarheit, die uns zu dem Geständnifs zwingt, dafs der Evangelist auch hier wie in manchen andern Fällen den objectiv-historischen Faden nicht sicher festgehalten habe [9]).

---

9) de Wette, exeg. Handb., 1, 3, S. 166 f.

§. 82.

Die neueren Verhandlungen über die Glaubwürdigkeit der johanneischen Reden. Resultat.

Durch die bisherige Untersuchung der Reden Jesu im vierten Evangelium werden wir nun hinreichend ausgerüstet sein, um uns in dem Streite, welcher neuerlich über dieselben geführt worden ist, ein Urtheil zu bilden. Die neuere Kritik nämlich hat diese Reden theils nach ihrer inneren Beschaffenheit, mit Beziehung auf gewisse allgemein anerkannte Maſsstäbe der Glaubwürdigkeit, theils nach ihrem äuſseren Verhältniſs zu andern Reden und Darstellungen, verdächtig gefunden: wogegen es aber nicht an zahlreichen Vertheidigern derselben gefehlt hat.

In Bezug auf die innere Beschaffenheit entsteht die doppelte Frage: entsprechen jene Reden, so wie sie vor uns liegen, den Gesetzen 1) der Wahrscheinlichkeit, und 2) der Behaltbarkeit?

In ersterer Hinsicht wird von den Freunden des vierten Evangeliums bemerkt, seine Reden zeichnen sich durch ein besonderes Gepräge der Wahrheit und Zuverläſsigkeit aus, die Gespräche, die es Jesum mit Menschen der verschiedensten Gattungen führen lasse, seien durchaus treue Charakterschilderungen, welche den strengsten Anforderungen der psychologischen Kritik Genüge thun [1]). Dem ist von der andern Seite entgegengesetzt worden, wie es vielmehr höchst unwahrscheinlich sei, daſs einerseits Jesus zu Personen von den verschiedensten Bildungsstufen so ganz auf dieselbe Weise, zu den Galiläern in der Synagoge zu Kapernaum nicht verständlicher, als zu dem διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ in Jerusalem, gesprochen, daſs den Inhalt seiner Reden fast durchweg nur die Eine Lehre von seiner Person und deren Erhe-

1) Weschneider, Einl. in das Evang. Joh. S. 271. Tholuck, Comm. S. 37 f.

nheit gebildet haben, die Form derselben aber wie absichtlich darauf berechnet gewesen sein sollte, die Leute re zu machen und von ihm zurückzustofsen. Ebenso andererseits bei den Zuhörern und Mitunterrednern hat man le Angemessenheit ihrer Zwischenreden nicht selten verlifst. Hier ist, wie wir gesehen haben, kein Unterschied wischen einem samarischen Weibe und dem gebildetsten 'harisäer: dieser so gut wie jene mufs die geistig gemeinen Reden Jesu fleischlich mifsverstehen, und diese Mifsverständnisse sind nicht selten so grell, dafs sie allen Glauben übersteigen, jedenfalls aber so einförmig, dafs ie einer stehenden Manier ähnlich sehen, in welcher der Verfasser des vierten Evangeliums willkürlich des Contrastes wegen die mit Jesu sich Unterhaltenden gezeichnet zu aben scheint [2]). Dafs in vielen andern Fällen sowohl die Einwendungen der Mitunterredner, als die Erwiederungen Jesu auch wieder vollkommen angemessen sind (z. B. m 9ten, zum Theil auch im 11ten Kap., in den Abschiedsreden u. sonst), ist nicht in Abrede zu stellen; aber ebenowenig die entgegengesetzte Beschaffenheit mancher andern Wechselreden zu übersehen.

Was für's Andere die Gesetze der Behaltbarkeit betrifft, so ist man so ziemlich darin einverstanden, dafs diejenige Art von Reden, wie sie das johanneische Evangelium, im Unterschiede von den einzeln stehenden oder zusammengereihten Sinnsprüchen und Parabeln der übrigen, berichtet: nämlich zusammenhängende Demonstrationen oder fortlaufende Dialogen, zu demjenigen gehöre, was sich am schwersten behalten und treu wiedergeben

2) So Eckermann, theol. Beiträge, 5, 2, S. 228; (Vogel) der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht, 1, S. 28 ff., bei Wegscheider, a. a. O. S. 281.; Bretschneider, Probabil. S. 33. 45; de Wette, exeg. Handb. 1, 3, S. 6 f.

läſst [3]). Wenn solche Reden nicht protokollarisch nachgeschrieben werden, so ist für ein treues Wiedergeben nicht zu stehen. Wirklich hat daher Dr. Paulus einmal den Einfall gehabt, es mögen vielleicht bei den Tempel- oder Synagogengerichten zu Jerusalem eine Art von Geschwindschreibern als Protokollisten angestellt gewesen sein, aus deren Acten dann nach Jesu Tode die Christen Abschriften gesammelt hätten [4]), und auf ähnliche Weise meinte Bertholdt, unser Evangelist habe noch bei Lebzeiten Jesu die meisten seiner Reden aramäisch aufgezeichnet, und diese Aufzeichnungen bei der weit späteren Abfassung seines Evangeliums zum Grunde gelegt [5]). Wenn auch die letztere Voraussetzung nicht ohne Stütze in der Sitte jüdischer Rabbinenschüler ist [6]): so sehen doch die Reden bei Johannes am wenigsten darnach aus, frisch vom Munde Jesu weg aufgezeichnet zu sein, sondern es sind darüber, daſs sie lange vor der Niederschreibung im Gemüthe des Verfassers getragen worden sein müssen, jetzt *alle* Theologen einverstanden. Zur Beglaubigung derselben berufen sie sich nun aber auf die Tiefe erster Jugendeindrücke, auf die Weiche und Bildsamkeit von Johannes Charakter, auf sein inniges Verhältniſs zu Jesu während dieser lebte, auf die Treue, mit welcher er nach des Meisters Tode seine Reden im Herzen bewegt, und sich ganz in die Denk- und Redeweise Jesu hineingelebt ha-

---

3) de Wette, Einl. in das N. T. §. 105.; exeg. Handb. 1, 3, S. 6; Tholuck, Comm. z. Joh. S. 38 f.; Glaubwürdigkeit, S. 344 ff.; Lücke, 1, S. 198 f.

4) Commentar, 4, S. 275 f.

5) Verosimilia de origine evangelii Joannis, opusc. S. 1 ff. und Einleit. in das N. T. S. 1302 ff. Dieser Ansicht gibt Wegscheider, a. a. O. S. 270 ff. Beifall, und auch Hug, 2, 263 f. und Tholuck, Comm. S. 38, glauben die Annahme früherer Aufzeichnungen nicht ganz ausschliessen zu dürfen.

6) Vgl. Tholuck, S. 38.

be [7]). Mit dem Letzteren gestehen sie jedoch selbst zu, dafs an strenge Auseinanderhaltung des Eigenen und Fremden, an eigentliche Objectivität, nicht zu denken sei. Namentlich setzt Tholuck in den Reden Jesu bei Johannes die kindliche Einfalt (d. h. das Fortlaufen des Periodenbaus an einer beschränkten Zahl von Conjunctionen), die Einförmigkeit (d. h. die kreisförmige Gedankenbewegung, welche in kurzem Umschwunge immer wieder auf den Punkt zurückkehrt, von dem sie ausgegangen) und die Zerflossenheit (welche, mehr auf die Einheit, als auf die Verschiedenheit der Begriffe merkend, dem Erklärer die logische Exposition oft so schwierig macht), unbedenklich auf Rechnung des Evangelisten: scheinbar nur formelle Momente; welche aber, wie namentlich die von Tholuck treffend sogenannte Kreisbewegung, zugleich tief in den Inhalt eingreifen, und uns namentlich für den Gang und Fortschritt der johanneischen Reden jede Bürgschaft entziehen. Ob aber nicht zugleich auch entschieden zum Inhalt Gehöriges, Vorstellungen und Ideen, in die Reden Jesu und Anderer im vierten Evangelium sich eingeschlichen haben, mufs sich aus dem Bisherigen von selbst ergeben.

In letzter Instanz beruft man sich auf den übernatürlichen Beistand des παράκλητος, den Jesus seinen Jüngern verheifsen, und der sie an Alles, was er ihnen gesagt, erinnern sollte [8]). Allein so weit diese Berufung wissenschaftliche Bedeutung hat, ist sie in den oben aufgeführten psychologischen Momenten enthalten; führt also auch nicht weiter als diese: und wie wenig sie eine darüber hinausgehende Sicherheit zu gewähren im Stande ist, er-

---

7) Wegscheider, S. 285 f.; Lücke, S. 195 f.; Tholuck, Glaubwürdigkeit, a. a. O.

8) Lücke, 1, S. 197; Tholuck, Comm., S. 39; Glaubwürdigkeit, S. 345 f.

hellt am besten daraus, dafs Tholuck, nachdem er sich eben mit grofsem Nachdruck auf dieselbe berufen, alsbald gerathen findet, sich auf den schlimmsten Fall vorzusehen, dafs nämlich Einer glauben könnte, zugeben zu müssen, manche von diesen Reden seien gar nicht von Christo gehalten worden, aber der Geist des Meisters sei auf die Jünger übergegangen, und habe aus ihnen heraus solche Reden gebildet [9].

Das äufsere Verhältnifs der Reden Jesu bei Johannes ist selbst wieder ein gedoppeltes: indem sich zur Vergleichung mit denselben theils diejenigen Reden darbieten, welche die Synoptiker Jesu in den Mund legen; theils die Art und Weise, wie der Verfasser des vierten Evangeliums, wo er in eigener Person auftritt, zu reden pflegt.

In ersterer Beziehung hat man die bedeutende Differenz hervorgehoben, welche zwischen den beiderseitigen Reden sowohl dem Inhalt als der Form nach stattfindet.

In formeller Hinsicht ist auf die Differenz zwischen der gnomischen oder parabolischen Form der Belehrungen Jesu bei den Synoptikern, und der dialektischen bei Johannes, aufmerksam gemacht worden [10]. Die Parabel nun allerdings fehlt dem oben Bemerkten zufolge im vierten Evangelium ganz, und man mufs sich wundern, da doch

---

9) Glaubwürdigkeit, S. 347. Indem bei dieser Gelegenheit die Reden bei classischen Geschichtschreibern verglichen werden, ist die Ungenauigkeit zu rügen, mit welcher das Thucydideische: ἐχομένῳ ὅτι ἐγγύτατα τῆς ξυμπάσης γνώμης τῶν ἀληθῶς λεχθέντων, zwar vollständig angeführt, aber für die ungelehrten Leser übersetzt ist: „mich so nahe als möglich an das wirklich Gesprochene (statt: an den allgemeinen Sinn desselben) haltend.“ Offenbar schreibt die Uebersetzung dem Geschichtschreiber eine ungleich grössere Treue in Wiedergebung der Reden zu, als er selbst für sich in Anspruch nimmt.

10) Bretschneider, Probabil. Anhang.

ukas neben Matthäus noch so manches schöne Gleichniſs igen hat, wie nicht Johannes nach beiden, vorausgesetzt uch, daſs er ihre Schriften kannte, noch eine bedeutende Nachlese zu machen gewuſst haben sollte? Daſs es an inzelnen Gnomen und Sentenzen, welche den synoptiehen ähnlich sind, im vierten Evangelium nicht durchaus ehle, müssen wir zwar zugeben (Joh. 1, 52. 2, 16. 5, 14. 1, 11. 12, 7 f., ferner die §. 81. angeführten Aussprüche nd manche aus der Leidensgeschichte, in welchen die ier Evangelien bisweilen wörtlich zusammentreffen); so vie andererseits in den drei ersten Evangelien nicht an Reden, die an paradoxer Schärfe und Härte den johanneiehen gleichen (wie Matth. 8, 22.): aber ebenso sollte nan von der andern Seite eingestehen, daſs im Ganzen für einen palästinischen Volkslehrer jener vorwiegend gnomiche und parabolische Vortrag, den ihm die Synoptiker eihen, besser als der dialektische bei Johannes passe [11]).

Doch diese formelle Differenz ist nicht zu trennen von lerjenigen, welche auch in Betreff des Inhaltes der Reden Jeu zwischen dem johanneischen Evangelium und den übrigen gefunden worden ist. Während Jesus in den drei ersten Evangelien sich auf's Engste an die Bedürfnisse seines hirenlosen Volkes anschlieſse, und demgemäſs bald den verlerblichen Satzungen der Pharisäer gegenüber den sittlihen und religiösen Gehalt des mosaischen Gesetzes, bald m Gegensatz gegen die sinnlichen Messiashoffnungen der Zeit das reingeistige Wesen seines Reichs und die Bedingungen des Eintritts in dasselbe auseinandersetze: drehe er sich im vierten Evangelium immer nur, und oft auf unfruchtbar speculative Weise, um die Lehre von seiner Person und höhern Natur; so daſs dem mannichfaltigen, bald theoretischen, bald praktischen Inhalte der synoptischen Reden Jesu in den johanneischen ein einseitiger

11) de Wette, Einleitung, §. 105.

Dogmatismus entgegenstehe [12]). Dafs diefs kein totaler Gegensatz sei, sondern sowohl in den synoptischen Reden johanneischartige Bestandtheile, als umgekehrt, sich finden, wird man, mit Rücksicht auf Stellen wie Matth. 11, 27 f. einerseits, und die oben aus Johannes angeführten andererseits, zugeben müssen [13]): aber auch nur das bedeutende Vorwiegen des dogmatischen Elements auf der einen, des praktischen auf der andern Seite bedarf einer gründlichen Erklärung. Gewöhnlich nimmt man hier den Zweck zu Hülfe, welchen Johannes bei Abfassung seines Evangeliums gehabt haben soll: die drei ersten Evangelien zu ergänzen, und die von ihnen gelassenen Lücken auszufüllen. Allein, wenn doch Jesus bald auf die eine Weise, bald auf die andere sprach, warum nahmen sich die Synoptiker fast durchaus nur die praktisch populären, Johannes fast ohne Ausnahme nur die dogmatisch speculativen Bestandtheile seiner Reden heraus? Jenes weifs man auf eine Weise zu erklären, die an und für sich befriedigen könnte. In der mündlichen Ueberlieferung, bemerkt man, aus welcher die drei ersten Evangelien geflossen seien, habe von den Reden Jesu nur das Einfache und Gemeinverständliche, das Kurzgefafste und Schlagende, als das Behaltbarste, sich fortpflanzen können, das Tiefere aber und feiner Ausgesponnene verloren gehen müssen [14]). Dafs nun aber der Verfasser des vierten Evangeliums in der Nachlese, welche er nach dieser Voraussetzung anstellte, fast alles jener praktischen Tendenz Angehörige übergeht, da doch gewifs nicht alle Reden Jesu von dieser Art bereits durch die Synoptiker aufbehalten waren, diefs läfst sich doch nur aus einer Vorliebe des Evangelisten für der-

12) Bretschneider, Probabil. S. 2. 3. 31 ff.

13) de Wette, Einl. in das N. T. §. 103.; exeg. Handb. 1, 3, S. 4 ff.; Hase, L. J. §. 7.; Tholuck, Glaubwürdigkeit, S. 327 f.

14) Lücke und Tholuck, a. d. a. OO.

leichen Reden erklären, welche nicht allein in dem ob-
ectiven Bedürfnifs seiner Zeit und Umgebung, sondern
noch in der subjectiven Richtung seines eigenen Geistes
ren Grund gehabt haben mufs. Doch ebensosehr in dem
Reichthum des Geistes Jesu, wird bemerkt, und treffend
n die in ganz ähnlicher Weise sich unterscheidenden Bil-
er erinnert, welche uns Xenophon auf der einen und
Plato auf der andern Seite von der Lehrart des Sokrates
ntwerfen[15]). Gewifs mufs Sokrates mehr gewesen sein,
ls Xenophon aus ihm macht, und dieses Mehr haben wir
ben aus der platonischen Darstellung herauszulesen; aber
amit ist nicht gesagt, dafs alle die Ideen, welche Plato
einem Sokrates in den Mund legt, auf Rechnung des ge-
chichtlichen Sokrates geschrieben werden dürfen. Ebenso
st zuzugeben, dafs zum Verständnifs nicht nur mancher
inzelnen Aussprüche des synoptischen Jesus, sondern der
anzen Eigenthümlichkeit seines Bewufstseins, seiner Stel-
ung und Wirksamkeit, der Schlüssel nur in dem johannei-
chen liegt; aber nicht allein bedarf ebenso die Zeichnung
Jesu im vierten Evangelium einer Ergänzung aus den drei
übrigen Evangelien, und erweist sich somit als eine einsei-
ige: sondern eben von dieser Einseitigkeit des vierten
Evangelisten fragt es sich sehr, ob sie aufser dem Nega-
iven des Weglassens wesentlicher Züge, sich nicht zugleich
wie bei Plato bewufst und absichtlich, so hier vielleicht
unbewufst) auch positiv, durch Verstärkung gegebener
und Eintragen neuer Züge, geäufsert hat?

Man führt mehrere Eigenthümlichkeiten des vierten
Evangeliums an, die eine solche Untreue unwahrscheinlich
machen sollen. Warum — fragt man —, wenn dem Ver-
fasser desselben so wenig darauf ankam, eigene Gedanken
seinem Jesus in den Mund zu legen, enthält er sich so
gewissenhaft, ihm die Logosidee seines Prologs zu lei-

15) Tholuck, a. a. O., S. 319 ff.

hen [16])? Kein sicherer Beweis; da er von dieser mit grösserer Bestimmtheit als von minder formell ausgeprägten Vorstellungen sich bewusst sein musste, sie anderswoher als von Jesu zu haben, weswegen er bei ihr sorgfältiger als bei andern vermied, sie ausdrücklich Jesu zu unterlegen. Als ein weiteres günstiges Zeichen für die Treue des vierten Evangelisten in Wiedergebung der Reden Jesu hat man das betrachtet, dass er die Vorherverkündigungen des Todes und der Auferstehung weit unbestimmter halte; dass er ferner bisweilen dunkle Aussprüche Jesu durch eigene Beisätze, und zwar öfters falsch, erkläre: statt dass bei einem minder treuen Geschichtschreiber — wie diess in Absicht der Todes- und Auferstehungsverkündigungen bei den Synoptikern geschehen — die später, nach dem Erfolge, gefasste Ansicht mit jenen Aussprüchen zusammengeflossen sein würde [17]). Indess — wie wir unten sehen werden, seinen gewaltsamen Tod, und zwar bestimmt als Kreuzestod, lässt Johannes Jesum kaum minder unumwunden als die übrigen Evangelisten voraussagen; den Verrath des Judas sagt Jesus nach ihm, wenn auch nicht bestimmter, doch ungleich früher, vorher; überhaupt, wenn sich ihm einzelne geschichtlich wichtig gewordene Worte Jesu scharf einprägten, und er diese getreu wiedergibt: so folgt daraus noch nicht, dass Beides bei allen und namentlich auch bei solchen Vorträgen Jesu stattfand, welche, statt an die Geschichte sich anzulehnen, an die dogmatischen Vorstellungen des Evangelisten anklangen.

Nicht unwichtig ist endlich noch das Verhältniss der

---

16) Paulus, in der Recens. der zweiten Auflage von Lücke's Commentar, im Lit. Blatt der allgem. Kirchenzeitung, 1834, No. 18.

17) Bertholdt, an dem Anm. 5. angeführten Orte; Henke, programm. quo illustratur Joannes apostolus nonnullorum Jesu apophthegmatum et ipse interpres.

Reden Jesu bei Johannes zu der eigenen Denk- und Schreibart des Evangelisten. Hier nämlich haben wir eine Aehnlichkeit zwischen beiden gefunden [18]), welche man zwar jetzt, wie schon bemerkt, in der Regel daraus erklären will, dafs der empfängliche Jünger sich ganz in die Sprechweise Jesu hineingebildet habe [19]). Allein, war diejenige Form des Gedankens und der Rede, wie sie, einzelne Sentenzen abgerechnet, im vierten Evangelium die herrschende ist, wirklich der charakteristische Grundton der Vorträge und Gespräche Jesu: so müfsten die übrigen Evangelien, in welchen, wiederum einzelne Stellen abgerechnet, der Ton ein durchaus anderer ist, den Charakter der Reden Jesu verändert haben. Diefs läfst sich aber nicht wohl denken. Denn das Medium, in welchem der Redestoff der drei ersten Evangelien vor der schriftlichen Aufzeichnung bewahrt wurde, hat sich uns als ein solches gezeigt, das zwar zerbröckelnd, aber nicht aufweichend wirkte; das zwar die Verbindung mancher Redetheile auflöste, ihre Stellung zu einander veränderte, aber jedes einzelnen Theiles innere Structur so sehr respectirte, dafs es in unzähligen Fällen lieber Ungefügiges auf schroffe Weise zusammenstellen, als durch Schmelzen Uebergänge vermitteln wollte: ein solches Medium aber hat alle Wahrscheinlichkeit eines treuen Wiedergebens von Jesu Redeweise für sich. Finden wir dagegen im vierten Evangelium von allem diesem das Widerspiel: nämlich fast durchaus gelinde, gleitende Uebergänge, wenn auch wegen der Tiefe des mystischen Sinnes, in welcher sie liegen, bisweilen für den ersten Anblick dunkel; ein Herausspinnen des einen Gedankens aus dem andern, wobei häufig der folgende Satz nur erläuternde Umbildung des

18) vgl. hiezu Schulze, der schriftst. Charakter und Werth des Johannes. 1803.

19) Lücke und Tholuck, a. d. a. OO.

vorhergehenden ist [20]): so bleibt nur zweierlei: entweder haben wir hier eine noch treuere Relation als bei den Synoptikern, nämlich eine solche, welche aufser den einzelnen Bestandtheilen auch deren Verbindung und Zusammenhang auf ursprüngliche Weise wiedergibt – eine solche aber wird dem johanneischen Evangelium jetzt selbst von seinen eifrigsten Freunden nicht mehr zugeschrieben; oder wir haben in demselben Reden, in welchen, was im Gedächtnisse auseinandergefallen war, durch eigene Geistesthätigkeit des Evangelisten wieder in Einheit gebracht worden ist, und zwar in der Art, dafs er die spröden, gediegenen Redestücke gröfstentheils erst in seinem Gemüthe zu einer weichen Masse auflöste, aus welcher er nun die uns jetzt vorliegenden Reden in Formen ausbildete, an welchen er selbst den überwiegenden Antheil hat.

Darin kommen jetzt im Wesentlichen alle, welche eine kritische Betrachtung des N. T. sich gestatten, überein, was Bretschneider als seine neueste umgestaltete Ansicht von den johanneischen Reden ausspricht: Johannes liefs Jesum weniger sprechen, wie dieser jedesmal wirklich im Einzelnen gesprochen, als wie es jedesmal dem Eindrucke, den er von der ganzen Erscheinung und Lehre Jesu hatte, gemäfs war [21]). Der Streit dreht sich nur erstlich

---

20) Treffender kann man diese Eigenthümlichkeit der johanneischen Reden nicht bezeichnen, als Erasmus in der seiner Paraphrase vorausgeschickten Epist. ad Ferdinandum: *habet Joannes suum quoddam dicendi genus, ita sermonem velut ansulis ex sese cohaerentibus conexens, nonnunquam ex contrariis, nonnunquam ex similibus, nonnunquam ex iisdem subinde repetitis, — — ut orationis quodque membrum semper excipiat prius, sic ut prioris finis sit initium sequentis etc.*

21) Erklärung über die mythische Auffassung des historischen Christus. Allg. HZtg. 1837, Juli, No. 104—106.

darum, wie viel demungeachtet in diesen Reden noch Jesu selbst angehöre? Zweitens, ob mit dieser Ansicht die Abfassung des vierten Evangeliums durch den Apostel Johannes bestehen könne? Erstere Frage habe ich im Bisherigen bereits zu beantworten gesucht; in Betreff der andern getraue ich mir nicht, zu behaupten, dafs die johanneischen Reden etwas enthielten, was sich entschieden weigerte, theils aus der Individualität des Johannes, theils aus der Abfassung des Evangeliums in seinem späten Alter sich erklären zu lassen.

Achtes Kapitel.

Begebenheiten aus dem öffentlichen Leben Jesu.

(mit Ausschlufs der Wundergeschichten).

§. 83.

Vergleichung der Erzählungsweise der verschiedenen Evangelisten im Allgemeinen.

Vergleichen wir, ehe wir uns zur Betrachtung des Einzelnen wenden, zuvor den allgemeinen Charakter und Ton der Geschichtserzählung in den verschiedenen Evangelien: so treten hier Differenzen theils zwischen Matthäus und den beiden andern Synoptikern, theils zwischen sämmtlichen drei ersten Evangelisten und dem vierten hervor.

Unter den Vorwürfen, mit welchen die neuere Kritik das Matthäusevangelium überhäuft hat, nimmt eine Hauptstelle der des Mangels an Anschaulichkeit, an individualisirender Lebendigkeit ein; ein Mangel, aus welchem man, da sich sonst der Augenzeuge gerade im Wiedergeben des Bestimmten und Einzelnen zeige, schliefsen zu dürfen glaubte, der Verfasser sei kein Augenzeuge gewesen [1]). Und gewifs, wenn man in diesem Evangelium die Unbestimmtheit seiner Zeit-, Orts- und Personalangaben,

1) Schulz, über das Abendmahl, S. 303 ff.; Siffert, über den Urspr. des ersten kanon. Evang. S. 58. 73, u. s.; Schneckenburger, über den Urspr. S. 73.

das so häufig wiederkehrende τότε, παράγων ἐκεῖθεν, ἄνθρωπος u. dgl. liest; wenn man an die zahlreichen Angaben in Bausch und Bogen, wie, dafs Jesus alle Städte und Flecken durchzogen (9, 35. 11, 1. vgl. 4, 23.), dafs man ihm alle Kranke gebracht, und er sie alle geheilt habe (4, 24 f. 14, 35 f. vgl. 15, 29 ff.), und endlich an die trockene Kürze auch so mancher einzelnen Erzählungen sich erinnert: so wird man die Behauptung dieser Kritik nicht mifsbilligen können, das Alles sehe ganz so aus, wie wenn vor geraumer Zeit geschehene Begebenheiten durch lange mündliche Ueberlieferung sich mehr und mehr in's Allgemeine und Unbestimmte umgeformt hätten. Doch zwingend ist allerdings dieser Beweis für sich noch nicht, indem auf die meisten Fälle die Bemerkung Anwendung finden wird, dafs auch einem Augenzeugen möglicherweise die Gabe anschaulicher Darstellung fehlen könne [2]).

Nun aber wird von der neueren Kritik Matthäus nicht blofs an diesem reinen Mafsstabe des von einem Augenzeugen zu Erwartenden, sondern auch an dem gegebenen der Darstellung seiner Mitevangelisten gemessen. Unter diesen findet man nicht nur ohnehin den Johannes, theils in den wenigen Parallelen, theils in seiner ganzen Darstellungsweise, dem Matthäus an Anschaulichkeit entschieden überlegen; sondern auch die beiden andern Synoptiker, vorzüglich Markus, geben, wie man behauptet, in der Regel eine weit klarere und vollständigere Darstellung [3]). Die Sache verhält sich wirklich so, und man sollte sie nicht mehr läugnen. Was das vierte Evangelium betrifft, so fehlen zwar natürlich auch ihm allgemeine Zusammenfassungen, wie, dafs Jesus während des Festes viele Zei-

---

2) Olshausen, s. Comm. 1, S. 15. der zweiten Auflage.

3) s. die obengenannten Kritiker an mehreren Orten; auch Hug, Einl. in das N. T. 2, S. 212 ff.

chen gethan, und daher Viele an ihn geglaubt haben (2, 23. f.), und andere dergleichen (3, 22. 7, 1.), nicht auch die Personen bezeichnet er nicht selten unbestimmt doch einigemale gibt er, wo Matthäus nur von Einem oder Einigen spricht, die Namen an (12, 3. 4. vgl. mit Matth. 26, 7. 8. und 18, 10. vgl. mit Matth. 26, 51.; auch 6, 5. f. mit Matth. 14, 16. f.); in Bezug auf das Local weiſs man in der Regel genau, in welcher Ortschaft oder Gegend eine Begebenheit vorgefallen; von der fleiſsigen Chronologie dieses Evangeliums ist schon oben die Rede gewesen, und was die Hauptsache ist, seinen Erzählungen ist eine Anschaulichkeit und Lebendigkeit eigen, welche man, wie sie sich z. B. in der Erzählung vom Blindgebornen und von der Wiedererweckung des Lazarus zeigt, im ersten Evangelium vergeblich sucht. Auch bei den zwei mittlern Evangelisten fehlt es an unbestimmten Bezeichnungen der Zeit (z. B. Marc. 8, 1. Luc. 5, 17. 8, 22.), des Ortes (Marc. 3, 13. Luc. 6, 12.) und der Personen (Marc. 10, 17. Luc. 13, 23.) nicht; ebensowenig an Angaben, daſs Jesus alle Städte bereist und alle Kranke geheilt habe (Marc. 1, 32. ff. 38. f. Luc. 4, 40. f.): nicht selten jedoch finden sich bei ihnen die von Matthäus nur allgemein angegebenen Verhältnisse individualisirt, indem nicht allein Lukas, wie wir schon gesehen haben, von Reden Jesu die bei Matthäus verschwiegene besondere Veranlassung hervorhebt, sondern er und Markus auch Personen, welche jener nur unbestimmt zu bezeichnen weiſs, bei Amt oder Namen nennen (Matth. 9, 18. Marc. 5, 22. Luc. 8, 41. Matth. 19, 16. Luc. 18, 18. Matth. 20, 30. Marc. 10, 46.); vor Allem aber in anschaulicher Schilderung der einzelnen Begebenheiten ist Lukas und noch mehr Markus dem Matthäus entschieden überlegen: man vergleiche nur von dem bereits Vorgekommenen die Erzählungen des Matthäus und des Markus von der Hinrichtung des Täufers (Matth. 14, 3. ff. Marc. 6, 17. ff.), und von dem noch nicht Dagewesenen

vor Allem die Erzählung von dem (oder den) Besessenen aus Gadara (Matth. 8, 28. ff. parall.).

Daraus hat nun die neueste Kritik für den Verfasser des vierten Evangeliums eine Bestätigung seiner angeblichen Augenzeugenschaft, für die der beiden mittleren Evangelien wenigstens so viel entnehmen zu können geglaubt, dafs sie den Thatsachen näher als der erste Evangelist gestanden haben müssen. Allein auch zugegeben, dafs keiner, der durchweg nicht anschaulich erzählt, ein Augenzeuge sein könne: so folgt daraus doch nicht, dafs alle anschaulich Erzählenden Augenzeugen sind; sondern nur dafs einige. Wie defswegen überall, wo über denselben Gegenstand ein ausführlicherer und ein kürzerer Bericht vorhanden ist, die Meinungen getheilt sein können, ob jener oder dieser der ursprüngliche sei [4]); so hat man insbesondere in Bezug auf solche Berichte, bei welchen eine Einmischung der Ueberlieferung anzunehmen ist, eine zwiefache Thätigkeit derselben zu unterscheiden: die eine, vermöge welcher sie das Bestimmte der concreten Wirklichkeit in ein Unbestimmtes, das Individuelle in ein Allgemeines, verflüchtigt; und die andere, nicht minder wesentliche, an die Stelle der verlorengegangenen geschichtlichen Wirklichkeit eine willkürliche Ausmalung treten zu lassen [5]). Schreibt man nun die Unbestimmtheit in der Darstellung des Matthäusevangeliums auf Rechnung der ersteren Function der Sage, so fragt es sich: darf man die Bestimmtheit und Anschaulichkeit in den übrigen ohne Weiteres als Zeichen zum Grunde liegender Autopsie betrachten, und mufs man nicht vielmehr zusehen, ob sie nicht aus jener zweiten Function der Sage abzuleiten sei [6])?

---

4) vgl. Saunier, über die Quellen des Markus, S. 42 ff.

5) Kern, über den Urspr. des Ev. Matth. a. a. O. S. 70 ff.

6) Zusehen, ob nicht — ? nicht für entschieden annehmen, dass — ; womit die Beschuldigungen der Gegner, dass ich sowohl

Dafs man das Erstere so entschieden voraussetzt, ist in der That nur ein Nachgeschmack der altorthodoxen Ansicht, dafs unsere sämmtlichen Evangelien unmittelbar, oder wenigstens durch eine reine Vermittlung, von Augenzeugen herrühren. Dieser Voraussetzung hat die neuere Kritik ihre Allgemeinheit benommen, und die Möglichkeit, dafs eines oder das andere unserer Evangelien durch mündliche Ueberlieferung alterirt sein möge, eingeräumt. Dabei nimmt sie nicht ohne Wahrscheinlichkeit an, dafs ein Evangelium, dessen Schilderungen fast durchaus der Anschaulichkeit ermangeln, nicht von einem Augenzeugen in oben bezeichneter Weise herrühren könne, sondern in der Ueberlieferung gelitten haben müsse. Dafs nun aber die übrigen, ausführlicher und anschaulicher erzählenden Evangelien auf Augenzeugenschaft beruhen, folgt nur unter der Voraussetzung, dafs unter unseren Evangelien jedenfalls etliche autoptische seien. Denn allerdings, wenn unter mehreren Erzählungen beiderlei vorausgesetzt werden: so sind die anschaulicheren mit überwiegender Wahrscheinlichkeit auf Augenzeugen zurückzuführen. Allein jene Voraussetzung selbst hat lediglich den subjectiven Grund, dafs von der alten Annahme lauter unmittelbar oder mittelbar autoptischer Berichte leichter zu der beschränkten Einräumung zu gelangen war, dafs vielleicht einem, als zu der allgemeinen, dafs möglicherweise auch allen dieser Charakter abgehen möge. Consequenterweise aber fällt mit der orthodoxen Ansicht vom Kanon die Voraussetzung rein autoptischer Berichte nicht blofs für ein oder das andre, sondern für sämmtliche Evangelien weg; es mufs die Möglichkeit des Gegentheils bei allen vorausgesetzt, und, wie es sich wirklich verhalte, erst aus der Beschaf-

---

die Kürze als auch die Ausführlichkeit der Berichte als Beweise für deren mythischen Charakter benütze, von selbst sich erledigen.

fenheit der Berichte, in Vergleichung mit den äufseren Zeugnissen, ermittelt werden. Von diesem Standpunkte, dem einzig kritischen, die Sache angesehen, ist es nun, bei der in der Einleitung erwogenen Beschaffenheit der äufseren Zeugnisse, ebensowohl möglich, dafs die drei übrigen Evangelisten die Anschaulichkeit, die sie vor Matthäus voraushaben, einer weiteren Ausschmückung durch die Sage, als dafs sie dieselbe einem näheren Verhältnisse zur ursprünglichen Augenzeugenschaft verdanken.

Sehen wir in dieser Beziehung, um nichts vorwegnehmen zu müssen, auf die bereits gewonnenen Ergebnisse zurück: so ist uns die bestimmtere Bezeichnung der Veranlassungen zu manchen Reden Jesu, wie wir sie bei Lukas dem Matthäus gegenüber fanden, nicht selten als spätere Zuthat erschienen; die Nennung bestimmter Personen bei Markus (13, 3. vgl. 5, 37. Luc. 8, 51.) schien uns auf einem eigenen Schlusse des Berichterstatters zu beruhen; nunmehr aber, im Eingange zu den einzelnen Erzählungen, wo wir stehen, wollen wir die schon erwähnten allgemeinen Anfangs-, Schlufs- und Uebergangsformeln der verschiedenen Evangelien aus dem angegebenen Gesichtspunkte noch betrachten. Hier nämlich finden wir zwischen Matthäus und den übrigen Synoptikern den Unterschied der gröfseren und geringeren Anschaulichkeit auf eine Weise ausgeprägt, welche uns am besten belehren kann, was es mit dieser Anschaulichkeit auf sich hat.

Wenn Matthäus (8, 16. f.) nur allgemein angibt, dafs am Abende nach der Heilung der Schwiegermutter des Petrus viele Dämonische zu Jesu gebracht worden seien, welche er, sammt andern Kranken, alle geheilt habe: so setzt Markus (1, 32.) höchst anschaulich, wie wenn er es selbst gesehen hätte, hinzu, dafs die ganze Stadt sich vor der Thüre des Hauses, in welchem Jesus war, versammelt habe; ein andermal läfst er so viel Volks zusammenströmen, dafs es das ganze Vorhaus sperrte (2, 2.); zwei

weitere Male macht er das Getümmel so groſs, daſs Jesu und seine Jünger nicht zum Essen kommen können (3, 21. 6, 31.), und Lukas läſst gar einmal Myriaden Volks zusammenkommen, in solchem Gedränge, ὥστε καταπατεῖν ἀλλήλους (12, 1.). Alles höchst anschauliche Züge offenbar, aber deren Mangel dem Matthäus schwerlich zum Nachtheil gereichen kann; denn sie sehen durchaus subjectiven Ausmalungen ähnlich, wie sie nach SCHLEIERMACHER's Bemerkung[7]) namentlich der Erzählung des Markus nicht selten ein fast apokryphisches Ansehen geben. Wenn dann in detaillirten Erzählungen, wie uns im Folgenden die Beispiele zahlreich genug vorkommen werden, während Matthäus einfach wiedergibt, was Jesus bei einer gewissen Gelegenheit gesprochen, die beiden andern uns auch von dem Blicke zu sagen wissen, mit welchem er das Gesprochene begleitet habe (Marc. 3, 5. 10, 21. Luc. 6, 10); wenn von einem blinden Bettler bei Jericho Markus uns den Namen und Vaternamen anzuführen sich beeifert (10, 46.): so können wir bereits ahnen, was uns die Untersuchung der einzelnen Erzählungen bestimmter zeigen wird, daſs wir hier jene andre Function der Ueberlieferung vor uns haben, welche wir mit Einem Worte die ausmalende nennen können. Ob nun diese Ausmalung noch in der mündlichen Sage allmählig von selbst entstanden, oder als absichtliche Zuthat der Aufzeichner unsrer Evangelien anzusehen sei, darüber läſst sich streiten, und höchstens in Bezug auf einzelne Stellen bis zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit kommen: jedenfalls indessen steht nicht bloſs eine durch eigene Zuthat des Referenten ausgeschmückte Erzählung der ursprünglichen Wahrheit ferner als eine von solchem Zusatz freie, sondern auch die Sage selbst scheint eher in früheren Perioden ihrer Bildung kurz und nur auf Hervorhebung der Hauptmomente, seien diese nun

7) Ueber den Lukas, S. 74 u. sonst.

Dicta oder Facta, gerichtet zu sein, später aber sich mehr auf gleichmäfsige Veranschaulichung aller, auch der Nebenzüge, zu legen, als umgekehrt: so dafs auch in dieser Hinsicht das nähere Verhältnifs zur Wahrheit auf Seiten des ersten Evangeliums bliebe.

Wie die Differenz gröfserer oder geringerer Anschaulichkeit der Schlufs- und Uebergangsformeln mehr zwischen Matthäus und den übrigen Synoptikern stattfindet: so eine andre Differenz in Bezug auf jene Formeln zwischen sämmtlichen Synoptikern und Johannes. Während nämlich die meisten synoptischen Erzählungen aus dem öffentlichen Leben Jesu panegyrisch auslaufen: so bei Johannes die meisten, so zu sagen, polemisch. Zwar berichten auch die drei ersten Evangelisten nicht selten schliefslich von dem Anstofse, den Jesus bei Engherzigen erregt, und von den Anschlägen, welche seine Feinde gegen ihn gemacht haben (Matth. 8, 34. 12, 14. 21, 46. 26, 3 f. Luc. 4, 28 f. 11, 53 f.), und umgekehrt schliefst auch der vierte einige Rede- und Wunderacte mit der Bemerkung, dafs dadurch Viele an ihn glaubig geworden seien (2, 23. 4, 39. 53. 7, 31. 40 f. 8, 30. 10, 42. 11, 45.). Doch aber herrschen bei jenen für die Zeit vor dem jerusalemischen Aufenthalte Jesu im Ganzen Formeln vor, wie dafs weit und breit der Ruf Jesu erschollen sei (Matth. 4, 24. 9, 26. 31. Marc. 1, 28. 45. 5, 20. 7, 36. Luc. 4, 37. 5, 15. 7, 17. 8, 39.); dafs das Volk seine Lehre bewundert (Matth. 7, 28. Marc. 1, 22. 11, 18. Luc. 19, 48. u. s. w.), seine Wunderthaten angestaunt habe (Matth. 8, 27. 9, 8. 14, 33. 15, 31. u. s.), und defswegen ihm allenthalben nachgezogen sei (Matth. 4, 25. 8, 1. 9, 36. 12, 15. 13, 2. 14, 13. u. s.): im vierten Evangelium dagegen findet sich häufiger die Bemerkung, die Juden haben Jesu nach dem Leben getrachtet (5, 18, 7, 1.); die Pharisäer haben ihn festnehmen wollen, oder Diener ausgesendet, ihn zu greifen (7, 30. 32. 44. vgl. 8, 20. 10, 39.); es seien Steine gegen ihn aufgehoben worden

geschehen lassen [1]). Was jenen Vorwurf betrifft, so hat das erstemal (Matth. 9, 32 ff.) Jesus einen Dämonisch-stummen geheilt: darüber verwundert sich das Volk, die Pharisäer aber bemerken, er treibe die Dämonen aus durch den ἄρχων der Dämonen. Dafs Jesus etwas darauf erwiedert hätte, davon meldet hier Matthäus nichts. Das zweitemal (12, 22 ff.) ist es ein dämonischer Blindstummer, welchen Jesus heilt, worüber wieder das Volk erstaunt, die Pharisäer aber äufsern, er thue diefs durch Hülfe des Beelzebul, des ἄρχων der Dämonen, worauf sofort Jesus das Absurde dieser Beschuldigung aufdeckt. Dafs nun jene Beschuldigung gegen Jesum bei seinen Dämonenaustreibungen zu wiederholten Malen erhoben worden sei, ist an sich ganz wohl glaublich. Nur diefs macht bedenklich, dafs der Dämonische, welcher jene Aeufserung veranlafste, beidemale ein κωφὸς (nur das einemal noch τυφλὸς dazu) gewesen sein soll. Der Dämonischen waren doch so vielerlei, alle Arten von Krankheiten wurden dem Einflusse böser Geister zugeschrieben: warum soll nicht auch an die Heilung eines Besessenen andrer Art, sondern zweimal an die eines dämonisch Stummen, besagte Beschuldigung sich geknüpft haben? Die Schwierigkeit vergröfsert sich, wenn wir die Erzählung des Lukas (11, 14 f.) dazunehmen, welche, was die vorangestellte Beschreibung des Hergangs betrifft, der ersten, nicht der zweiten bei Matthäus entspricht: denn wie dort, ist auch bei Lukas der Dämonische nur stumm; genau mit derselben Formel wird seine Heilung, und ebenso entsprechend die Verwunderung des Volkes ausgedrücht; in welchen Beziehungen allen die zweite Erzählung des Matthäus der des Lukas weit ferner steht. Nun verbindet aber Lukas mit der Heilung dieses Stummen, welche Matthäus von Seiten Jesu still vorübergehen läfst, dieselben Reden Jesu, wie Matthäus

1) a. a. O. S. 311.

ist der Heilung seines Blindstummen, so dafs Jesus bei diesen zwei auf einander gefolgten Fällen das Gleiche hätte geredet haben. Diefs geht über das Wahrscheinliche zu weit hinaus, und verbunden mit der Unwahrscheinlichkeit einer zweimaligen gleichen Beschuldigung gerade bei Gelegenheit eines dämonisch Stummen, führt es von selbst auf die Frage, ob hier nicht ein und derselbe Vorfall sich in der Sage verdoppelt haben möge? Wie diefs zugegangen sein kann, darüber gibt uns Matthäus selbst Aufschlufs, indem er den Dämonischen das einemal nur einfach stumm, das andremal zugleich blind sein läfst. Eine auffallende Kur mufste es wohl sein, an welche sich theils jene Bewunderung des Volks, theils dieser verzweifelte Angriff der Feinde Jesu knüpfte: bald mag daher für das geheilte Subject die blofse Stummheit nicht genügt haben, und es in der steigernden Sage auch noch des Gesichtes beraubt worden sein. Ging nun aber neben dieser neuen Formation der Sage auch noch die ältere her: was Wunder, wenn ein mehr gewissenhafter als kritischer Sammler, wie der Verfasser des ersten Evangeliums, beides als verschiedene Geschichten neben einander aufnahm, nur dafs er, um die Wiederholung zu vermeiden, das einemal die Reden Jesu wegliefs? [2]).

---

2) Vergl. de Wette, exeg. Handb. 1, 1, S. 116.; Neander, L. J. Chr., S. 288. Wie Schleiermacher (S. 175.) von der Rede über die Blasphemie des πνεῦμα ἅγιον bei Matthäus (12, 31 f.), welche sich an das vorangegangene ἐγὼ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια (V. 28.) trefflich anschliesst, den Zusammenhang vermissen kann, ist doch immer noch erklärlicher, als dass er (S. 185 f.) diesen Ausspruch bei Lukas (12, 10.) besser eingefügt findet. Denn zwischen dem hier vorangeschickten Satze, dass, wer des Menschen Sohn vor den Menschen verläugne, von ihm vor den Engeln verläugnet werden werde, und dem in Rede stehenden findet doch kein anderer Zusammenhang statt, als dass das ἀρνεῖσθαι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου dem

Schnitt Matthäus 9, 34. die Rede Jesu weg, so kann er auch die Zeichenforderung, welche eine Abfertigung von Seiten Jesu erforderte, erst bei seiner Erzählung von der Beschuldigung wegen Beelzebuls damit verbinden, und auch in diesem Stücke ist Lukas, welcher die Zeichenforderung gleichfalls an jene Beschuldigung knüpft, mit der späteren Stelle des Matthäus parallel [3]). Nun aber hat

---

Referenten das εἰπεῖν λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου in Erinnerung brachte. Hiefür ist die Probe, dass nun zwischen diesem Ausspruch und dem folgenden, dass seinen Jüngern vor Gericht das Nöthige durch das πνεῦμα ἅγιον werde eingegeben werden, die Verbindung ebenso äusserlich durch den Ausdruck πνεῦμα ἅγιον vermittelt ist. Was bei Matthäus (V. 33—37.) noch folgt, ist zum Theil schon in der Bergrede da gewesen, steht aber auch hier in besserem Zusammenhang, als Schleiermacher anerkennen will.

3) Dass Lukas Beschuldigung und Zeichenforderung unmittelbar hinter einander ausgesprochen und hierauf von Jesu nacheinander beantwortet werden lässt, findet die neuere Kritik ungleich wahrscheinlicher, als wenn Matthäus zuerst die Beschuldigung und deren Beantwortung, dann die Zeichenforderung und deren Zurückweisung gibt; sofern es sich nämlich schwer denken lasse, dass, nachdem Jesus sich gegen jenen Vorwurf lange genug verantwortet, nun die nämlichen Leute, welche denselben vorgebracht, oder doch ein Theil von ihnen, noch ein Zeichen begehrt haben sollten (Schleiermacher, S. 175; Schneckenburger, über den Urspr. S. 52 f.). Indess ebensogut lässt sich andrerseits das unwahrscheinlich finden, dass Jesus, nachdem er längst in einer gewaltigen Rede gegen das Bedeutendere, die Beschuldigung wegen Beelzebuls, gesprochen, und sogar nach einer Unterbrechung, die ihn zu einer ganz anderartigen Aeusserung veranlasste (Luc. 11, 27 f.), noch auf die minder bedeutende Zeichenforderung sollte zurückgekommen sein. Vergl. de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 119. — Was sich hierauf bei Matthäus (V. 43—45.) anschliesst, die Rede von den verstärkt wiederkehrenden Dämonen, scheint bei Lukas (11, 24 f.)

Matthäus nicht bloſs wie Lukas Eine Zeichenforderung, in Verbindung mit jenem Vorwurfe, sondern noch eine andere (16, 1 ff.) nach der zweiten Speisung, welche auch Markus (8, 11 f.) hat, der dagegen die erstere weglässt. Hier treten Pharisäer (bei Matthäus in der unwahrscheinlichen Begleitung von Sadducäern) zu ihm und ersuchen ihn um ein σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, worauf ihnen Jesus eine Antwort gibt, deren Schluſssatz: γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου, bei Matthäus wörtlich mit dem Anfang der früheren Abweisung, 12, 39., zusammenstimmt. Ist schon dieſs, daſs Jesus jene Zumuthung zweimal mit derselben räthselhaften Hinweisung auf Jonas und auch

in Verbindung mit den Aeusserungen gegen den Vorwurf einer Austreibung der Dämonen durch Beelzebul passender zu stehen, als bei Matthäus erst nach den Reden gegen die Zeichenforderung. Sehen wir indessen genauer zu, so ist es sehr unwahrscheinlich, dass Jesus an die ihm gewaltsam abgedrungene Apologie seiner Dämonenaustreibungen gegen Feinde eine so ruhige, rein theoretische Ausführung, welche, wo nicht für ihn interessirte, doch empfängliche Zuhörer voraussetzt, geknüpft haben sollte, und wir finden hier in letzter Beziehung keinen andern Zusammenhang, als dass beide Reden von Austreibung der Dämonen handeln. Durch diese Aehnlichkeit liess sich der Referent im dritten Evangelium verführen, die Verbindung zwischen den Reden Jesu gegen die oftgenannte Beschuldigung und gegen die Zeichenforderung, welche, als die zwei stärksten Proben des böswilligen Unglaubens seiner Feinde betreffend, in der Ueberlieferung zusammengefügt gewesen zu sein scheinen, zu sprengen; eine Gewaltsamkeit, deren der erste Evangelist sich enthielt, und daher die ihm durch jene Verdächtigung der Dämonenaustreibungen Jesu in das Gedächtniss gerufene Rede von der Wiederkehr der Dämonen zurückbehielt, bis er zuvor auch die Zurückweisung der Zeichenforderung mitgetheilt hatte.

sonst mit denselben Worten abgefertigt habe, unwahrscheinlich genug: so sind die in der zweiten Stelle des Matthäus dem zuletztangeführten Satze vorangehenden Worte (V. 2 und 3.) vollends unbegreiflich. Denn wie Jesus auf die Forderung eines wunderbaren Zeichens am Himmel seitten Gegnern erwiedern kann, dafs sie zwar auf die natürlichen Zeichen am Himmel sich gut verstünden, desto schlechter aber auf die geistigen Zeichen dieser messianischen Zeit, das ist so dunkel [4]), dafs aus der Verzweiflung an einem Zusammenhange die sonst unbegründete Auslassung der Verse 2 und 3. [5]) hervorgegangen scheint. Lukas, der diesen Vorwurf Jesu, dafs seine Zeitgenossen besser die Zeichen der Witterung als der Zeit verstehen, nur zum Theil mit andern Worten, gleichfalls hat (12, 54 f.), gibt demselben eine andere Stellung, welche man für die bessere ansehen könnte, sofern nach den Reden von dem Feuer, das er anzünden, und der Entzweiung, welche er herbeiführen werde, Jesus nun ganz schicklich zum Volke sagen konnte: von den unverkennbaren Vorzeichen einer so grofsen Revolution, wie sich durch mich eine vorbereitet, nehmet ihr keine Notiz, so schlecht versteht ihr euch auf die Zeichen der Zeit [6]). Doch genauer erwogen reiht Lukas diese Gnome den vorhergegangenen Reden ebenso abgebrochen an, wie 13, 18. die beiden Parabeln [7]). Sehen wir von hier auf Matthäus zurück, so zeigt sich uns leicht, wie er zu seiner Darstellung kommen konnte. Zur Verdopplung der Zeichenforderung mag ihn die Variation veranlafst haben, welche er vorfand, dafs das geforderte Zeichen bald als σημεῖον schlechtweg, bald als σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ bestimmt zu

4) Vgl. de Wette z. d. St.

5) s. Griesbach, Comm. crit. z. d. St.

6) Etwas anders Schleiermacher, S. 190 f.

7) de Wette, exeg. Handb. 1, 1, S. 139. 1, 2, S. 72.

werden pflegte. Und wenn er nun wufste, dafs Jesus die Juden von dem διακρίνειν τὸ πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ auf die διάκρισις der σημεῖα τῶν καιρῶν verwiesen hatte: so lag ihm die Vermuthung nicht allzu ferne, dafs die Juden diese Abfertigung vielleicht durch das Verlangen eines σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ veranlafst haben mögen. So begegnet uns hier Matthäus, wie sonst öfters Lukas, mit einer gemachten Einleitung einer Rede Jesu; zum Belege für den von Siefert zwar aufgestellten [8]), aber zu wenig berücksichtigten Satz, dafs es in der Natur solcher traditionellen Berichte, wie wir sie an den drei ersten Evangelien haben, liege, dafs der eine Zug in diesem, der andre im andern sich besser erhalten zeige, somit bald dieser bald jener im Nachtheil gegen die übrigen sei.

§. 85.

Besuch der Mutter und der Brüder Jesu, und die seligpreisende Frau.

Sämmtliche Synoptiker wissen uns von einem Besuche der Mutter und der Brüder Jesu zu erzählen, bei dessen Anmeldung Jesus, auf seine Jünger deutend, den Ausspruch gethan habe, dafs die seinem Worte Folgsamen seine Mutter und Brüder seien (Matth. 12, 46 ff. Marc. 3, 31 ff. Luc. 8, 19 ff.). Matthäus und Lukas sagen von dem Zwecke dieses Besuches nichts; also auch nicht, ob jene scheinbar abweisende Aeufserung Jesu durch etwas Besonderes veranlafst war. Markus hat hierüber eine unerwartete Auskunft, indem er uns (V. 21.) zu wissen thut, dafs, während Jesus unter einem Volkszulaufe, der ihn selbst am Essen verhinderte, zu lehren gepflegt habe, seine Verwandten, in der Meinung, er sei verrückt, ausgegangen seien, um sich seiner zu bemächtigen, und ihn in Familien-

8) Ueber den Ursprung, S. 115.

gewahrsam zu nehmen[1]). Nachdem er hierauf, wie es scheint, blofs der Aehnlichkeit wegen, welche zwischen dem die Verwandten betreffenden ἔλεγον, ὅτι ἐξέστη, und dem οἱ γραμματεῖς ἔλεγον, ὅτι Βεελζεβὰλ ἔχει κ. τ. λ. (vgl. Joh. 10, 20.) stattfindet, diesen Vorwurf sammt Jesu Antwort, aber ohne die Veranlassung durch eine Dämonenaustreibung, eingeschaltet hat, läfst er die indefs angekommenen Verwandten Jesu, als welche jetzt näher seine Mutter und Brüder namhaft gemacht sind, bei ihm angemeldet werden, und ihn hierauf die obige Antwort ertheilen.

Diese Notiz des Markus ist den Auslegern sehr willkommen, um die Härte, welche in der Entgegnung Jesu auf die Anmeldung seiner nächsten Verwandten zu liegen scheint, aus der verkehrten Absicht ihres Besuchs zu erklären und zu rechtfertigen. Allein auch abgesehen davon, dafs bei der gewöhnlichen historischen Auffassung der Kindheitsgeschichte Jesu sich schwer erklärt, wie seine Mutter nach solchen Ereignissen später so weit an ihrem Sohne irre werden konnte, so fragt es sich doch sehr, ob wir jene Notiz des Markus annehmen dürfen? Bedenkt man, wie sie theils neben der augenscheinlichen Uebertreibung steht, dafs Jesus und die Seinigen des Volkszudrangs wegen nicht einmal zum Essen haben kommen können, theils in ihrer Abgebrochenheit sich selbst nicht minder seltsam ausnimmt: so wird man kaum umhinkönnen, dem Urtheil Schleiermacher's beizutreten, dafs in diesem Zusatze kein Aufschlufs über das damalige Verhältnifs Jesu zu seiner Familie zu suchen sei, derselbe vielmehr zu jenen Uebertreibungen gehöre, welche Markus sowohl in den Eingängen einzelner Begebenheiten, als in den allge-

1) Den Beweis für diese Deutung der Ausdrücke: οἱ παρ' αὐτὸν κρατῆσαι und ἐξέστη führt Fritzsche, Comm. in Marc. p. 97 f.

seinen Darstellungen so gerne anbringe [2]). Er wollte die beweisende Antwort Jesu auf die Anmeldung seiner Verwandten begreiflich machen; glaubte deſswegen ihrem Besuche eine für Jesum unerwünschte Absicht unterlegen zu müssen, und weil er nun von den Pharisäern wuſste, daſs sie ihn unter Einfluſs des Beelsebul gestellt haben, so schrieb er auch jenen eine ähnliche Ansicht zu [3]).

Legen wir diese Notiz des Markus bei Seite, so bietet zwar die Vergleichung der sehr ähnlichlautenden drei Berichte an sich keine Ausbeute [4]); wohl aber muſs uns die verschiedene Verbindung auffallen, in welche die Evangelisten diese Begebenheit setzen: Matthäus und Markus nämlich nach der Vertheidigung gegen den Verdacht eines höllischen Beistands und vor der Parabel vom Säemann; wogegen Lukas den Besuch um ein Ziemliches vor jene Beschuldigung, die Parabel aber noch vor den Besuch stellt. Merkwürdiger Weise dagegen hat Lukas an derselben Stelle, nach der Vertheidigung gegen den Vorwurf eines Teufelsbundes, wo die beiden andern den Besuch

2) Ueber den Lukas, S. 121.

3) Vgl. de Wette, z. d. St.

4) Wenn Schneckenburger (über den Ursprung, S. 54.) in dem εἰπέ τις und dem ἐκτείνας τὴν χεῖρα bei Matthäus, gegenüber dem εἶπον und περιβλεψάμενος κύκλῳ des Markus, eine gemachte Anschaulichkeit finden will: so ist diess eine Probe der parteiischen Scharfsichtigkeit zu Ungunsten des Matthäus, welche in der neuesten Kritik dieses Evangeliums eine so grosse Rolle spielt. Denn wer sieht nicht, wenn nun umgekehrt Matthäus das εἶπον hätte, wie es alsbald zu den Zügen verwischter Anschaulichkeit gezählt werden würde? An dem ἐκτείνας τὴν χεῖρα aber ist vollends gar nichts zu entdecken, was diesem Ausdruck mehr als dem περιβλεψάμενος das Gepräge des Gemachten geben sollte; ebensogut könnte umgekehrt diese letztere Formel aus der schon erwähnten Liebhaberei des Markus für Bezeichnung des Augenspiels abgeleitet, und somit als willkürliche Zuthat betrachtet werden.

der Verwandten Jesu einfügen, einen Vorfall, welcher auf ein ganz ähnliches Dictum, wie jene Anmeldung, ausläuft. Nach der Widerlegung jenes Vorwurfs nämlich, und der Belehrung über die Wiederkehr der Dämonen, bricht eine Frau unter der Menge bewunderungsvoll in eine Seligpreisung der Mutter Jesu aus; worauf Jesus, wie oben bei der Anmeldung seiner Mutter, erwiedert: selig vielmehr diejenigen, welche das Wort Gottes hören und beobachten! [5]) Schleiermacher nun zieht auch hier den Bericht des Lukas vor; von der kleinen Zwischenhandlung mit der seligpreisenden Frau namentlich glaubt er, sie verrathe eine frische und lebendige Erinnerung, welche sie an Ort und Stelle, wo sie vorgefallen, eingeschoben zu haben scheine, wogegen Matthäus mit der Antwort Jesu auf den Ausruf der Frau die sehr ähnliche auf die Anmeldung der Verwandten verwechselt, diese an die Stelle von jener gesetzt, und so die Scene mit der Frau übergangen habe [6]). Allein wie gerade durch die technische Erörterung über die Wiederkehr der ausgetriebenen Dämonen oder auch durch die vorangegangenen Strafreden die Frau sich zu einer so begeisterten Ausrufung hingerissen fühlen konnte, ist schwer begreiflich, und es möchte eher die der Schleiermacher'schen entgegengesetzte Vermuthung sich begründen lassen, dafs an die Stelle der Anmeldung der Verwandten der Referent im dritten Evangelium die ähnlich auslaufende Scene mit der seligpreisenden Frau gesetzt habe. Es hatte nämlich, wie wir aus

---

5) Antwort auf die Anmeldung, 8, 21:

μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου ἤτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες αὐτόν.

Antwort auf die Seligpreisung, 11, 28:

μενοῦνγε μακάριοι (sc. οὐχ ἡ μήτηρ μου, ἀλλ') *οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες αὐτόν.*

6) a. a. O. S. 177 f.

Matthäus und Markus sehen, die evangelische Ueberliefe-
rung, sei es aus einem historischen, oder einem zufälligen
Grunde, jenen Besuch und das Dictum von den geistigen
Verwandten mit den Reden Jesu gegen den Vorwurf eines
Verhältnisses zum Beelzebul und von der Wiederkehr der
Dämonen in Verbindung gebracht, und auch Lukas, wo
er am Schlufs dieser Reden kam, wurde an jene Scene
mit deren Pointe, die Erhebung der geistigen Verwand-
schaft Jesu, erinnert. Nun aber hatte er den Besuch be-
reits oben gemeldet 7); er griff daher nach der ähnlich
auslaufenden Anekdote von der Frau. Dabei läfst sich
über der grofsen Aehnlichkeit beider Anekdoten wegen
zweifeln, ob wirklich zwei verschiedene Begebenheiten
zum Grunde liegen; der unvergessliche Ausspruch Jesu,
in welchem er seine geistigen Verwandten über seine leib-
lichen setzte, könnte möglicherweise in der Sage zwei
verschiedene Fassungen oder Rahmen bekommen haben:
indem es dem Einen als das Natürlichste erscheinen mochte,
dafs eine solche Zurücksetzung seiner Blutsverwandten mit
einer wirklichen Zurückweisung derselben verbunden; dem
Andern, dafs die Erhebung der ihm geistig nahe Stehen-
den durch eine vorangegangene Seligpreisung derjenigen,
die ihm leiblich am nächsten stand, hervorgerufen gewe-
sen sei. Von diesen zwei — sei es verschiedenen Geschich-
ten, oder Variationen derselben Geschichte — geben Mat-
thäus und Markus nur die erstere; Lukas aber, welcher

7) Was den Evangelisten veranlasste, den Besuch nach der Parabel vom Säemann einzuschalten, muss auch nicht gerade, wie Schleiermacher meint, eine wirkliche chronologische Verbindung gewesen sein; vielmehr werden wir das ganz in seiner Art finden, dass ihm der Schluss der Auslegung jener Parabel: ἤτοί εἰσιν οἵτινες — ἀκούσαντες τὸν λόγον κατέχουσι καὶ καρποφορῶσιν ἐν ὑπομονῇ, den ähnlichen Ausspruche Jesu bei seinem Besuche: ἤτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες αὐτόν, in die Erinnerung rief.

diese schon bei einer früheren Gelegenheit vorweggenommen hatte, fand sich, als er an die Stelle kam, wo in der gewöhnlichen evangelischen Tradition jene Anekdote ihren Sitz hatte, veranlaſst, sie nunmehr in der zweiten Form hier einzufügen.

§. 86.

Die Erzählungen von Rangstreitigkeiten unter den Jüngern und von Jesu Liebe zu den Kindern.

Die drei ersten Evangelien erzählen uns von mehreren Rangstreitigkeiten, welche unter den Jüngern ausgebrochen seien, und von der Art, wie Jesus dieselben beigelegt habe. Allen ist ein Rangstreit gemein, welcher nach Jesu Verklärung und erster Leidensverkündigung unter den Jüngern zum Ausbruch gekommen sein soll (Matth. 18, 1 ff. Marc. 9, 33 ff. Luc. 9, 46 ff.), wobei sich zwar Differenzen in den Erzählungen finden, aber die Einerleiheit derselben durch die in allen vorkommende Aufstellung eines Kindes verbürgt ist, da so etwas, wie auch Schleiermacher bemerkt [1]), sich nicht leicht wiederholt. Matthäus und Markus haben einen Rangstreit gemein, welcher durch die beiden Söhne des Zebedäus angeregt wurde, indem diese sich (nach Markus), oder ihre Mutter ihnen (nach Matthäus), die zwei ersten Stellen neben Jesu im messianischen Reiche ausbat (Matth. 20, 20 ff. Marc. 10, 35 ff.) [2]). Von einer solchen Bitte der

1) a. a. O. S. 152.

2) Es ist consequent in dem Tone der neueren Kritik über den Matthäus gesprochen, wenn Schulz (üb. d. Abendm. S. 320.) in Bezug auf die bemerkte Differenz zwischen den beiden ersten Evangelisten äussert, er zweifle keinen Augenblick, dass jeder aufmerksame Leser sich ohne Bedenken der Darstellung des Markus zuwenden werde, welcher, ohne Erwähnung der Mutter, die ganze Verhandlung

Zebedaiden weiſs das dritte Evangelium nichts; wohl aber hat es ohne diesen Anlaſs noch einen weiteren Rangstreit, bei welchem ähnliche Reden fallen, wie sie die beiden ersten an jene Bitte angeknüpft haben. Bei dem letzten Mahle nämlich, das Jesus vor seinem Leiden mit seinen Jüngern hielt, läſst Lukas unter den Jüngern eine φιλονεικία ausbrechen, wer von ihnen der gröſste sei, welche Jesus sofort durch dieselben Gründe, zum Theil mit denselben Worten, niederzuschlagen sucht, wie nach Matthäus und Markus die über die Bitte der Zebedaiden unter den Jüngern entstandene ἀγανάκτησις, worunter ein Ausspruch sich findet, den Lukas selbst und Markus auch bei der Aufstellung des Kindes schon fast ebenso gehabt haben, und welchen Matthäus, auſser bei der Bitte der Salome, auch noch in der groſsen antipharisäischen Rede hat (vgl. Luc. 22, 26. Marc. 9, 35. Luc. 9, 48. Matth. 20, 26 f. 23, 11.). So glaublich es nun auch sein mag, daſs bei den weltlichen Messiashoffnungen der Jünger öfters Rangstreitigkeiten unter ihnen zu dämpfen waren, so ist es doch keineswegs wahrscheinlich, daſs z. B. die Sentenz: wer unter euch der gröſste sein will, sei Aller Diener, 1) bei der Aufstellung des Kindes, 2) aus Anlaſs der Bitte der Zebedaiden, 3) in der antipharisäischen Rede, und 4) bei dem letzten Mahle gesprochen worden sei. Sondern hier findet augenscheinlich eine traditionelle Ver-

---

zwischen Jesus und den beiden Aposteln vorgehen lasse. Allein, was die historische Wahrscheinlichkeit betrifft, so möchte ich wissen, warum eine Frau, welche zu den Begleiterinnen Jesu gehörte (Matth. 27, 56.), eine solche Bitte nicht sollte haben wagen dürfen; was aber die psychologische, so hat das Gefühl der Kirche in der Wahl der Perikope auf den Jakobustag wohl mit Recht für die Darstellung des Matthäus entschieden, da eine so feierliche Bittscene aus dem Stegreife ganz in der Art eines Weibes, und näher einer für ihre Söhne sich verwendenden Mutter ist.

wirrung statt, sei es nun, dafs, wie Sieffert in solchen Fällen gerne annimmt, mehrere ursprünglich verschiedene Vorgänge in der Sage assimilirt, d. h. hier dieselben Reden irrig bei verschiedenen Anlässen wiederholt, oder dafs aus Einem Falle durch die Sage mehrere gemacht, d. h. hier zu denselben Reden verschiedene Veranlassungen erdacht worden sind. Zwischen diesen beiden Möglichkeiten wird darnach entschieden werden müssen, ob die verschiedenen Facta, an welche die analogen Demutharreden sich knüpfen, eher das unselbstständige Ansehen blofser Rahmen für die Reden, oder das selbstständige von Vorgängen haben, welche ihre Wahrheit und Bedeutsamkeit in sich selber tragen.

Hier nun wird vor Allen der Bitte der Zebedaiden nicht abgesprochen werden können, für sich schon etwas so Bestimmtes und Merkwürdiges zu sein, dafs sie gar nicht darnach aussieht, nur als Einfassung der folgenden Reden sich angesetzt zu haben, und ebenso wird man über die Aufstellung des Kindes urtheilen müssen: so dafs wir also vorerst zwei für sich bestehende Fälle von Rangstreitigkeiten hätten. Wollen wir jedem dieser beiden Fälle die zu ihm gehörigen Reden zutheilen, so gehören die Aussprüche, welche Matthäus bei der Aufstellung des Kindes hat: wenn ihr nicht wieder werdet wie die Kinder u. s. w., und: wer sich erniedrigt, wie diefs Kind u. s. w., unverkennbar zu diesem Anlafs, und andrerseits die vom Herrschen und Dienen in der Welt und im Reiche Jesu scheinen der Bitte der beiden Jünger um die Herrscherstühle im messianischen Reiche, womit Matthäus sie verbindet, ganz angemessen zu sein; wogegen das Dictum vom Ersten und Letzten, Gröfsten und Kleinsten, welches Markus und Lukas auch schon bei der Kinderscene haben, Matthäus mit Recht für die Scene mit den Zebedaiden aufgespart zu haben scheint. Anders als mit den bisher besprochenen beiden Anlässen verhält es sich mit dem Wetteifer,

Luc. 22, 24 ff. Dieser knüpft sich weder an eine besondre Veranlassung, noch läuft er in eine markirte Scene aus (wenn wir nicht aus Johannes, der übrigens keines Wettstreits gedenkt, die Fufswaschung herübernehmen wollten; wovon jedoch erst in der Leidensgeschichte die Rede werden kann); sondern er wird nur eingeleitet durch ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς, fast mit denselben Worten, wie Lukas bereits den ersten Rangstreit (9, 46.) eingeführt hatte, und veranlafst Jesum zu Reden, welche, wie schon erwähnt, Matthäus und Markus ihn bei den früheren Rangstreitigkeiten führen lassen: so dafs also für diese hier nichts Eigenthümliches übrig bleibt, als nur die Stelle beim letzten Mahle, welche aber auch nicht die sicherste ist. Denn dafs unmittelbar nach den für die Jünger so demüthigenden Reden vom Verräther ihnen der Hochmuth alsbald wieder sollte so stark gewachsen sein, ist ebenso schwer zu glauben, als es bei Gegeneinanderhaltung der Verse 23. und 24. leicht zu entdecken ist, wie der Referent ohne geschichtlichen Grund verführt werden konnte, einen Rangstreit hieherzustellen. Unverkennbar nämlich waren es die Worte: καὶ αὐτοὶ ἤρξαντο συζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς, τὸ, τίς ἄρα εἴη ἐξ αὐτῶν ὁ τοῦτο μέλλων πράσσειν; welche ihm das ähnliche: ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς, τὸ, τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων; d. h. es waren die Streitreden über den Verräther, welche ihm die Streitreden über den Vorrang in die Erinnerung riefen. Einen solchen Streit hatte er zwar bereits gemeldet, aber mit demselben, Eine Sentenz abgerechnet, nur jene Reden, zu welchen Jesum das Kind veranlafste, in Verbindung gebracht: nun waren ihm noch die andern übrig, welche die beiden ersten Evangelisten an die Bitte der Zebedaiden knüpfen, ein Anlafs, der dem Erzähler im Lukasevangelium nicht gegenwärtig gewesen zu sein scheint, wefswegen er die dazu gehörigen Reden hier mit der unbestimmten Angabe eines ausgebrochenen Rangstreits einfügt. In-

dafs die chronologische Stellung auch der zwei zuerst genannten Rangstreitigkeiten, beidemale nach einer Leidensverkündigung, welche doch, wie die Voraussagung des Verraths, solche irdische Hochmuthsgedanken scheint haben niederschlagen zu müssen, hat so wenig Wahrscheinlichkeit [3]), dafs der Fingerzeig willkommen sein mufs, welcher in der evangelischen Darstellung selbst über die Art liegt, wie die Referenten auf ungeschichtliche Weise zu einer solchen Anordnung gekommen sind. In Jesu Antwort auf die Bitte der Salome nämlich war die Hinweisung auf das ihm und seinen Jüngern bevorstehende Leiden das Hervorstechendste: daher schlofs sich durch die natürlichste Ideenassociation an die Leidensverkündigung die Erzählung von dem auf das bevorstehende Leiden verwiesenen Ehrgeiz der beiden Jünger an. Bei der ersten Rangstreitigkeit aber geht die voranstehende Leidensverkündigung nach den beiden mittleren Evangelisten in die Bemerkung aus, dafs die Jünger die Rede Jesu nicht verstanden, und doch, Jesum darüber zu fragen, sich gefürchtet (also ohne Zweifel über den Sinn der Rede unter sich gesprochen und gestritten) haben: und hier schlofs sich nun sehr natürlich der gleichfalls hinter Jesu Rücken geführte Streit über den Vorrang an. Auf die Erzählung des Matthäus übrigens findet diese Erklärung ihre Anwendung nicht ebenso, da bei ihm zwischen die Leidensverkündigung und den Wetteifer die Anekdote von dem erangelten Stater eingeschoben ist [4]).

Mit diesen Rangstreitigkeiten hängt durch Vermittelung des bei einer derselben aufgestellten Kindes noch eine andere Anekdote zusammen, die nämlich, wie die Leute Kinder zu Jesu bringen, um sie von ihm segnen zu

3) Vgl. Schleiermacher, a. a. O. S. 283.

4) Hiemit vergl. die Bemerkungen de Wette's, exeg. Handb. 1, 2, S. 107.

lassen, die Jünger es hindern wollen, Jesus aber das freundliche: ἄφετε τὰ παιδία κ. τ. λ., spricht, und bemerkt, daſs nur Kindern und ihresgleichen das Himmelreich beschieden sei (Matth. 19, 13 ff. Marc. 10, 13 ff. Luc. 18, 15 ff.). Diese Erzählung hat mit der von dem inmitten der Jünger aufgestellten Kinde viele Aehnlichkeit. 1) Beidemale stellt Jesus die Kinder als Muster vor und erklärt, daſs nur Kinderähnliche in das Reich Gottes kommen können; 2) beidemale erscheinen die Jünger in einem Gegensatz gegen die Kinder, und endlich 3) sagt Markus beidemale, Jesus habe die Kinder in die Arme genommen (ἐναγκαλισάμενος). Wollte man deſshalb nur Einen Vorfall als zum Grunde liegend vermuthen, so müſste jedenfalls die letztere Erzählung als die der Wahrheit nähere festgehalten werden, weil das Wort Jesu: ἄφετε τὰ παιδία κ. τ. λ., welches in seiner durch alle Berichte hindurch sich gleich bleibenden Originalität den Stempel der Aechtheit unverkennbar an sich trägt, nicht wohl bei jener andern Gelegenheit gesprochen werden konnte; wogegen die angeblich aus Anlaſs des Rangstreits gethanen Aussprüche von den Kindern als Demuthsmustern gar wohl bei der unsrigen im Rückblick auf frühere Rangstreitigkeiten vorgetragen sein könnten. Eher möchte indeſs hier der Ort sein, eine Assimilation ursprünglich verschiedener Fälle anzunehmen, da wenigstens Markus sein ἐναγκαλισάμενος offenbar nur der Aehnlichkeit beider Scenen wegen bei beiden gleicherweise angebracht hat.

§. 87.

Die Tempelreinigung.

Wenn Johannes (2, 14 ff.) Jesum bei seinem ersten, die Synoptiker (Matth. 21, 12 ff. parall.) bei seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem eine Tempelreinigung vornehmen lassen: so dachten die älteren und denken auch noch

manche neuere Ausleger [1]) an zwei verschiedene Begebenheiten; zumal aufser der chronologischen Differenz auch in der Darstellung des Vorgangs sich zwischen den drei ersten Evangelisten und dem vierten einige Abweichung findet. Während nämlich in Bezug auf das Verfahren Jesu bei jenen nur überhaupt von einem ἐκβάλλειν die Rede ist: heifst es bei diesem, er habe sich zu diesem Behufe ein φραγέλλιον ἐκ σχοινίων gemacht; ferner, während er dort gegen alle Verkäufer auf gleiche Weise verfährt: scheint er hier einigen Unterschied zu machen, und die Taubenhändler etwas milder zu behandeln; auch ist bei Johannes davon nicht die Rede, dafs er mit den Verkäufern auch die Käufer ausgetrieben hätte. Auch in der Rede Jesu bei diesem Anlasse findet sich die Differenz, dafs die Synoptiker sie genau in Form eines Citats aus dem A. T., Johannes aber nur als ungefähre Anspielung darauf gibt. Besonders aber im Erfolge zeigt sich der Unterschied, dafs nach dem vierten Evangelium Jesu sogleich Einsprache gethan wird, wovon die Synoptiker nichts berichten, sondern erst Tags darauf die jüdischen Hierarchen eine Frage an Jesum richten lassen, welche Bezug auf die Tempelreinigung zu haben scheint (Matth. 21, 23 ff.), auf welche Jesus auch ganz anders antwortet, und namentlich ohne die berühmte Rede vom Abbruch und Wiederaufbau des Tempels, mittelst welcher er nach dem vierten Evangelium jene Einsprache zurückweist. Die Wiederholung einer solchen Execution sucht man durch die Bemerkung erklärlich zu machen, dafs, da auf die erste Austreibung hin der Unfug schwerlich unterblieb, bei jeder Erneuerung desselben Jesus auch zu wiederholtem Einschreiten veranlafst gewesen sei; dafs aber näher die johanneische Tempelreinigung eine frühere als die

1) Paulus und Tholuck z. d. Absch. Auch Neander, L. J. Chr., S. 388. Anm., findet eine Wiederholung möglich.

noptische sei, davon glaubt man die Spur eben auch arin zu entdecken, dafs bei jener Jesu alsbald Einsprache gethan wurde, bei dieser hingegen seines inzwischen estiegenen Ansehens wegen nicht mehr.

Allein bei allen Abweichungen ist doch die Uebereinstimmung der beiden Erzählungen überwiegend. Derselbe Unfug; dieselbe gewaltsame Art, ihm durch ἐκβάλλειν der Leute und ἀνατρέφειν der Tische zu steuern; ja auch im Wesentlichen dieselbe Rede zur Begründung dieses Verfahrens, welche, wenn gleich nicht mit ebensovielen Worten, doch auch bei Johannes eine Hinweisung auf Jes. 56, 7. Jer. 7, 11. enthält. Jedenfalls müfste man dieser bedeutenden Aehnlichkeiten wegen mit Sieffert [2]) annehmen, die zwei sich ursprünglich weniger ähnlichen Vorfälle seien in der Ueberlieferung assimilirt, die Züge des einen auf den andern übergetragen worden. Allein soviel scheint doch klar: die Synoptiker wissen nichts von einer frühern Begebenheit dieser Art, so wenig als von einem früheren jerusalemischen Aufenthalte Jesu überhaupt; und ebenso scheint der vierte Evangelist die Tempelreinigung nach dem letzten Einzug Jesu in die Hauptstadt nicht liefswegen übergangen zu haben, weil er sie als aus den übrigen bekannt voraussetzte, sondern weil er den einzigen Act dieser Art, der ihm überhaupt bekannt war, in eine frühere Zeit setzen zu müssen glaubte. Wissen so sämmtliche Evangelisten nur je von Einem Vorfalle dieser Art: so berechtigen uns weder die kleinen Abweichungen in der Beschreibung, noch die bedeutende in der Stellung der Begebenheit, zwei verschiedene Vorfälle vorauszusetzen, da ja namentlich chronologische Differenzen in den Evangelien keineswegs selten, und bei traditionell entstandenen Schriften auch ganz natürlich sind. Mit Recht haben daher nach älteren Vorgängen die neuesten

2) Ueber den Ursprung, S. 108 ff.

Ausleger des Johannes sich für die Identität beider Geschichten erklärt [3]).

Auf welcher Seite hiebei der Irrthum, namentlich in chronologischer Beziehung, liege, darüber kann man im Voraus wissen, wie sich die jetzige Kritik entscheiden wird: nämlich zu Gunsten des vierten Evangeliums. Die Peitsche, die abgestufte Behandlung der verschiedenen Klassen von Händlern, die freiere Anspielung auf die A. T. liche Stelle, sind nach Lücke ebensoviele Kennzeichen des Augen- und Ohrenzeugen; in Bezug auf die Chronologie sei ohnehin anerkannt, dafs die Synoptiker sie gar nicht beobachten, sondern nur Johannes: weswegen es, nach Sieffert [4]), das Gewisse gegen das Ungewisse aufgeben hiefse, wenn man die johanneische Erzählung der synoptischen gegenüber fallen lassen wollte. Allein, was jene Anschaulichkeit betrifft, so hat auch Markus in seinem: καὶ οὐκ ἤφιεν, ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ (V. 16.), einen solchen Zug vor den übrigen voraus, der sich überdiefs einer Stütze in der jüdischen Sitte erfreut, welche nicht erlaubte, den Tempelvorhof zum Durchweg zu machen [5]). Setzt man dennoch von diesem Zuge voraus, dafs er zu der willkürlichen Ausmalung gehöre, wie sie Markus auch sonst liebt [6]): was berechtigt dann, ähnliche malerische Züge, wenn man sie bei dem vierten Evangelisten findet, als Kennzeichen seiner Autopsie zu betrachten? Sich dabei auf seine anerkannte Augenzeugenschaft zu berufen [7]), ist doch eine gar zu grelle *petitio principii*, wenigstens auf dem Stand-

---

3) Lücke, 1, S. 435 ff.; de Wette, exeg. Handb. 1, 1, S. 174 f. 1, 3, S. 40.

4) a. a. O. S. 109.; vergl. Schneckenburger, S. 26 f.

5) Lightfoot, S. 632, aus Bab. Jevamoth, f. 6, 2.

6) Lücke, S. 438.

7) Lücke, S. 437.; Sieffert, S. 110.

punkt einer vergleichenden Kritik, auf welchem es lediglich nach der inneren Wahrscheinlichkeit entschieden werden muſs, ob nicht auch die malerischen Züge des vierten Evangeliums bloſse Ausmalung sind. Wenn hier die verschiedene Behandlung der verschiedenen Menschenklassen ein für sich wahrscheinlicher, die freiere Bezugnahme auf das A. T. wenigstens ein indifferenter Zug ist: so verhält es sich mit dem auffallendsten Zuge der johanneischen Erzählung ganz anders. An dem Flechten und Anwenden der Strickpeitsche hat schon Origenes, als an einem gar zu gewaltthätigen und ordnungswidrigen Schritte, Anstoſs genommen [8]): und die Milderung neuerer Erklärer, daſs Jesus dieselbe nur gegen das Vieh gebraucht habe [9]), ist theils gegen den Text, welcher mittelst des φραγέλλιον πάντας austreiben läſst; theils kann auch mit dieser Milderung noch das Anwenden einer Geiſsel überhaupt für eine Person von Jesu Würde unschicklich erscheinen, und insbesondre nur geeignet, das ohnehin Tumultuarische der Handlung zu vermehren [10]). Solche Schwierigkeiten hat der dem Markus eigenthümliche Zug nicht gegen sich: und doch soll er verworfen, der des Johannes aber angenommen werden.

Ebenso wird in Betreff der chronologischen Differenz fast einstimmig gegen die Synoptiker und für den vierten Evangelisten entschieden. Und doch ist man nicht im Stande, Einen Grund aufzubringen, um dessen willen die fragliche Begebenheit besser in die Zeit des ersten, als in die des letzten von Jesu besuchten Pascha taugen sollte [11]);

8) Comm. in Joh. Tom. 10, §. 17, Opp. 1, p. 322, ed. Lommatzsch.

9) Kuinöl, z. d. St.

10) Bretschneider, Probab., p. 43.

11) Nach Neander (S. 387. Anm.) musste Jesus nach seinem letzten Einzuge in Jerusalem, wo die Begeisterung der Menge

wohl aber läſst sich in entgegengesetztem Sinne nicht Ub gegründetes geltend machen. Zwar, wenn man es u wahrscheinlich findet, daſs Jesus so frühe schon, wie nach der Deutung des Johannes durch den Ausspruch u abzubrechenden und wiederaufzubauenden Tempel gethan hätte, auf seinen Tod und seine Auferstehung hingewi sen haben sollte [12]): so werden wir seinesorts sehen, daſ eben diese Beziehung auf den Tod nur durch den Evan gelisten in jene Worte hineingetragen ist. Die Frage läſst sich der johanneischen Stellung der Begebenheit en gegenhalten, ob wohl Jesus bei seinem besonnenen Tak so frühe schon einen so gewaltsamen und für Manche u rückstoſsenden Act seiner messianischen Auctorität wurk ausgeübt haben [13])? Sonst sehen wir ihn von Anfang a noch weit mehr auf gütliche Weise mit seinen Volksge nossen zusammentreffen: und man kann daher zweifeln, ob er gleich Anfangs, ohne in Güte einen Versuch zu ma chen, so kriegerisch aufgetreten sein wird. In die letzte Woche seines Lebens hingegen paſst ein solcher Auftritt vollkommen. Damals, nach seinem messianischen Einzug in Jerusalem, legte er es absichtlich darauf an, durch Al les, was er that und sprach, dem Widerspruch seiner Feinde zum Trotz, sich als den Messias zu geben; da mals stand Alles schon so auf der Spitze, daſs durch ei nen solchen Schritt nichts mehr zu verlieren war. — Und dennoch, wenn es wahr ist, daſs der vierte Evangelist

sich für ihn erklärt hatte, Alles vermeiden, was auf eine Absicht, durch äussere Macht zu wirken, Unruhen stiften zu wollen, gedeutet werden konnte. Allein diess musste er theils gleicherweise am Anfang wie am Ende seiner Laufbahn zu vermeiden suchen; theils war die Handlung im Tempel vielmehr ein Aufbringen der äusseren Macht gegen sich, als eine Benützung derselben für sich.

12) So englische Ausleger, bei Lücke, 1, S. 435 f. Anm.

13) Dieselben a. a. O.; vgl. auch de Wette, a. a. O.

Recht hat mit seiner Unterscheidung mehrerer Festreisen Jesu, von welchen die übrigen nichts wissen: so ist es nicht ganz richtig, zu sagen, diese verlegen die Tempelreinigung in den letzten jerusalemischen Aufenthalt Jesu; vielmehr verlegen sie dieselbe in den Einen, von dem sie nur wissen, und aus welchem nun wir nach Johannes die übrigen auszuscheiden hätten. Da demnach der bestimmten Zeitangabe des vierten Evangelisten die übrigen eigentlich ohne Zeitbestimmung gegenüberstehen: so kann uns, bei unserer mangelhaften Kenntniſs der Zeitverhältnisse und nähern Umstände, der Schein gröſserer innerer Schwierigkeit auf Seiten der Zeitbestimmung im vierten Evangelium noch nicht berechtigen, sie gegen eine andere zu verwerfen, die gar kein bestimmtes Zeugniſs für sich hat.

Was die Begebenheit an sich betrifft, so hat Origenes unglaublich gefunden, daſs dem einzelnen Manne von noch immer sehr bestrittenem Ansehen eine solche Menge von Menschen so ohne Widerstand sollte gewichen sein; wogegen er sich aber auf die höhere Macht Jesu berief, vermöge deren Jesus den Grimm seiner Gegner plötzlich zu dämpfen oder doch unschädlich zu machen im Stande gewesen sei: weſswegen denn Origenes diese Austreibung den gröſsten Wundern Jesu an die Seite setzt [14]). Allerdings ist sie ein Wunder, und gewirkt durch höhere Kraft: nämlich ein Wunder der religiösen Begeisterung, gewirkt durch die unwiderstehliche Macht, mit welcher das lange verletzte Heilige sich oft mit Einem Male gegen seine Verächter kehrt [15]).

§. 88.

Die Erzählungen von der Salbung Jesu durch ein Weib.

Von einer Salbung Jesu durch ein Weib während eines Gastmahls erzählen uns sämmtliche Evangelisten

14) Comm. in Joh. Tom. 10, 16. p. 321 f.

15) Vgl. Lücke, de Wette und Neander.

(Matth. 26, 6 ff. Marc. 14, 3 ff. Luc. 7, 36 ff. Joh. 12, 1 ff.) mit Abweichungen freilich, welche besonders zwischen Lukas und den übrigen bedeutend sind. Erstens nämlich die Chronologie betreffend, setzt Lukas den Vorgang in die frühere Zeit des Lebens Jesu, vor seine Abreise nach Galiläa, die übrigen dagegen in die letzte Woche seines Lebens; zweitens, den Charakter der salbenden Frau betreffend, ist diese nach Lukas eine γυνὴ ἁμαρτωλός, nach den beiden andern Synoptikern aber eine unbescholtene Person, welche Johannes sogar als die Bethanische Maria näher bestimmt. Mit diesem zweiten Punkte hängt dann zusammen, dafs der Vorwurf der Anwesenden bei Lukas der Zulassung einer so verrufenen Person, bei den übrigen nur der Verschwendung des Weibes gilt; mit beiden das, dafs Jesus in seiner Vertheidigung dort die dankbare Liebe der Frau im Gegensatze gegen die stolze Lieblosigkeit des Pharisäers, hier seinen baldigen Tod im Gegensatz gegen die immer zu habenden Armen hervorhebt. Geringere Differenzen sind noch, dafs als die Ortschaft, in welcher das Gastmahl und die Salbung vor sich geht, von den zwei ersten und dem vierten Evangelium Bethanien (was nach Joh. 11, 1. eine κώμη war), bei Lukas unbestimmt eine πόλις genannt wird; ferner, dafs der Vorwurf nach jenen dreien von Seiten der Jünger, nach Lukas von dem Gastgeber kommt. Daher denn nun bei den meisten Erklärern die Unterscheidung von zwei Salbungen, deren eine Lukas, die andere die übrigen Evangelisten erzählen [1]).

Allein es fragt sich, wenn man den Lukas mit den drei übrigen einstimmig zu machen verzweifelt, ob die Uebereinstimmung von diesen unter sich so entschieden

1) So Paulus, exeg. Handb. 1, b, S. 766. L. J. 1, a, S. 221. Tholuck, Lücke, Olshausen, z. d. St.; Hase, L. J. §. 95 Anm.

ist, und nicht vielmehr von der Unterscheidung zweier Salbungen noch weiter zur Unterscheidung von dreien oder gar vieren fortgegangen werden mafs? Zu vieren nun freilich wird es wohl nicht reichen, da Markus von Matthäus nur durch einige Züge seiner wohlbekannten Veranschaulichung abweicht; wohl aber finden sich zwischen diesen beiden auf der einen und Johannes auf der andern Seite Differenzen, welche sich denen zwischen Lukas und den übrigen an die Seite stellen dürfen. Die erste betrifft das Haus, in welchem das Gastmahl vor sich gegangen sein soll: nach den zwei ersten Evangelisten nämlich im Hause eines sonst unbekannten Σίμων, der als ὁ λεπρὸς bezeichnet wird; der vierte nennt zwar den Gastgeber nicht ausdrücklich, da er aber Martha als die aufwartende, und ihren Bruder Lazarus als mitspeisenden namhaft macht, so ist nach ihm ohne Zweifel das Haus dieses Letzteren als das Local des Gastmahls zu denken [2]). Auch die Zeit des Vorgangs ist nicht ganz dieselbe, sondern nach Matthäus und Marcus geht die Scene nach dem feierlichen Einzug in Jerusalem, höchstens zwei Tage vor dem Pascha, vor: nach Johannes dagegen vor dem Einzug, schon 6 Tage vor dem Pascha. Die Frau ferner, welche nach Johannes die Jesu so eng verbundene Maria von Bethanien ist, wissen die beiden ersten Evangelisten nur unbestimmt durch γυνή zu bezeichnen; auch lassen sie dieselbe nicht wie die Maria in das Haus und zu der Familie des Wirths gehören, sondern, man weifs nicht woher, zu dem bei Tische liegenden Jesus kommen. Auch der Act der Salbung ist im vierten Evangelium ein ande-

2) Diese Differenz ist auch dem Origenes aufgefallen, welcher überhaupt eine kritische Vergleichung dieser vier Erzählungen gegeben hat, wie man sie in neueren Commentaren in dieser Schärfe vergeblich sucht; s. dessen in Matth. Commentariorum series, Opp. ed. de la Rue, 3, S. 892 ff.

rer als in den beiden ersten. Nach diesen nämlich giefst die Frau ihre Nardensalbe über Jesu Haupt aus, nach Johannes dagegen salbt sie ihm die Füfse, und trocknet dieselben mit ihren Haaren; was der ganzen Scene eine andere Farbe gibt. Endlich wissen die beiden Synoptiker auch davon nichts, dafs eben Judas es gewesen sei, welcher den Tadel gegen die Frau aussprach, sondern Matthäus legt ihn den Jüngern, Markus den Anwesenden überhaupt in den Mund.

So ist also zwischen der Erzählung des Johannes und der des Matthäus und Markus ein kaum geringerer Unterschied, als zwischen dem Berichte dieser drei zusammen und dem des Lukas: wer hier zwei verschiedene Begebenheiten voraussetzt, ist nur dann consequent, wenn er diefs auch dort thut, und so mit Origenes einstweilen drei verschiedene Salbungen annimmt. Dennoch aber, sobald man sich diese Consequenz näher ansieht, mufs man über dieselbe bedenklich werden. Denn wie unwahrscheinlich ist es doch, dafs Jesus nicht allein dreimal, jedesmal bei einem Gastessen, allemal von einer Frau, aber jedesmal wieder von einer andern, kostbar gesalbt worden sein, sondern dafs es sich hiebei auch jedesmal gefügt haben sollte, dafs Jesus diese Handlung der Frau gegen Angriffe der Zuschauer zu vertheidigen hatte? Wie läfst sich namentlich das denken, dafs, wenn Jesus bei einem, und selbst bei zwei früheren Anlässen die ihm erwiesene Ehre der Salbung so entschieden in Schutz genommen hatte, die Jünger oder einer derselben sie doch immer wieder sollten getadelt haben [3])?

Mufs man sich hiedurch getrieben finden, auf Reductionen bedacht zu sein: so wird es allerdings immer

---

3) Origenes a. a. O.; Schleiermacher, über den Lukas, S. 111; Winer, N. T. Gramm. S. 149.

am nächsten liegen, mit den Erzählungen der beiden ersten Synoptiker und der des Johannes den Anfang zu machen; denn sie haben nicht allein den Ort der Handlung, Bethanien, gemein, sondern im Allgemeinen auch die Zeit, die letzte Woche des Lebens Jesu; hauptsächlich aber ist Rede und Gegenrede auf beiden Seiten nahezu dieselbe: und bei diesen Aehnlichkeiten wird man über die Differenzen theils durch den Drang der Unwahrscheinlichkeit eines dreimal wiederholten Vorfalls so eigener Art, theils durch die Wahrscheinlichkeit hinweggehoben, dafs bei der traditionellen Fortpflanzung der Anekdote dergleichen Abweichungen sich eingeschlichen haben mögen. Hat man aber auf dieser Seite in Betracht der Aehnlichkeiten, unerachtet der Differenzen im Berichte, die Identität des Vorfalls zugegeben: so können auch auf der andern Seite die der Erzählung des Lukas eigenthümlichen Abweichungen nicht mehr hindern, sie mit der der drei übrigen Evangelisten für identisch zu erklären, sobald sich nur einige erhebliche Aehnlichkeiten zwischen beiden hervorstellen. Und diese sind wirklich vorhanden, indem Lukas bald mit Matthäus und Markus gegen Johannes, bald mit diesem gegen jene auffallend zusammenstimmt. Dem Gastgeber gibt Lukas denselben Namen, wie die zwei ersten Evangelisten dem Hauswirth, nämlich Simon, nur dafs ihn jener durch *Φαρισαῖος*, diese durch *ὁ λεπρὸς*, näher bezeichnen. Auch darin stimmt Lukas mit den übrigen Synoptikern gegen Johannes überein, dafs nach ihrer gemeinsamen Darstellung die salbende Frau eine nicht zum Hause gehörige Ungenannte ist; ferner darin, dafs sie dieselbe mit einem *ἀλάβαστρον μύρου* auftreten lassen, während Johannes nur von einer *λίτρα μύρου*, ohne Angabe des Gefäfses, spricht. Mit Johannes hingegen stimmt Lukas auf merkwürdige Weise in der Art der Salbung gegen die beiden andern Evangelisten zusammen. Während nämlich diesen zufolge die Salbe auf das Haupt Jesu ausgegossen

wird: salbt nach Lukas die Sünderin, wie nach Joh Maria, Jesu vielmehr die Füſse; und selbst der auffal Zug findet sich bei beiden fast mit den gleichen Wo angegeben, daſs sie mit ihren Haaren seine Füſse getr net habe [4]): nur daſs bei Lukas, wo die Frau als Sü rin gehalten ist, noch die Benetzung der Füſse durch i Thränen sammt dem Küssen derselben *hinzukomm* Ohne Zweifel haben wir also hier nur Eine Geschichte drei ziemlich abweichenden Formen; was schon die gentliche Ansicht des Origenes gewesen zu sein schei und neuerlich von Schleiermacher angenommen w den ist.

Dabei sucht man dann aber möglichst wohlfei Kaufes abzukommen, und die Abweichungen der versch denen Evangelien wenigstens vor dem Schein des Wid spruchs zu bewahren. Was zuerst die Differenzen zw schen den beiden ersten Evangelisten und dem letzte betrifft, so hat man vor allem die verschiedene Zeitangab durch die Voraussetzung auszugleichen gesucht, daſs da Bethanische Mahl zwar wirklich, wie Johannes berichte 6 Tage vor Ostern gehalten worden sei, daſs aber Ma thäus, welchem Markus nachgeschrieben, keine dem wi dersprechende, sondern vielmehr gar keine Zeitbestimmu habe; denn daſs er jenes Mahl erst nach dem Ausspru Jesu: *ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται*, einrickt, beweise nicht, daſs er dasselbe der Zeit nach spät stellen wolle, vielmehr hole er hier, ehe er auf den Ver rath des Judas komme, die Begebenheit nach, bei wel cher dieser den schwarzen Entschluſs dazu faſste, nämlich das Mahl, bei welchem ihn die Verschwendung der Maria ärgerte, und die abweisende Antwort Jesu erbit

4) Luc. 7, 38.: *κὰς πόδας αὐτῶ — ταῖς θριξὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ἐξέμασσε.* Joh. 12, 3: *ἔμαξε τοὺς θριξὶν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ.*

terte[5]). Allein hiegegen hat die neueste Kritik gezeigt, wie einestheils in der milden und ganz allgemeinen Rede Jesu nichts persönlich Erbitterndes für den Judas liegen konnte, und wie anderntheils die zwei ersten Evangelien als Tadler der Salbung nicht den Judas, sondern die Jünger oder die Umstehenden überhaupt nennen, da sie doch, wenn sie die Scene bei der Salbung lediglich als Motiv der Verrätherei des Judas hier nachholten, diesen namentlich hervorheben müfsten[6]). Folglich bleibt hier ein chronologischer Widerspruch zwischen den beiden ersten Synoptikern und Johannes, welchen auch Olshausen anerkennt.

Der weiteren Differenz, rücksichtlich der Person des Gastgebers, hat man auf verschiedene Weise auszuweichen gesucht. Da Matthäus und Markus nur von der οἰκία Σίμωνος τοῦ λεπροῦ sprechen, so haben Einige den Hauseigenthümer Simon von dem Gastgeber, welcher ohne Zweifel Lazarus gewesen sei, unterschieden, und angenommen, dafs nun beiderseits ohne Irrthum der vierte Evangelist diesen, die zwei ersten jenen namhaft machen[7]). Allein wer bezeichnet denn ein Gastmahl durch den Namen des Hauseigenthümers, wenn dieser nicht irgendwie zugleich der Gastgeber ist? Weil übrigens Johannes den Lazarus nicht ausdrücklich als den Wirth, sondern als einen der συνανακειμένων bezeichnet, und, dafs er zugleich der Gastgeber gewesen, lediglich daraus geschlossen wird, dafs seine Schwester, Martha, διακόνει: so haben Andre den Simon als den entweder wegen Aussatzes abgesonderten, oder bereits verstorbenen Gatten, oder unbestimmt als einen Verwandten der Martha betrachtet, bei welcher

5) Kuinöl, Comm. in Matth. p. 687.

6) Siebfert, über den Ursprung, S. 125 f. Vgl. de Wette, z. d. St. des Matth.

7) S. bei Kuinöl, a. a. O. S. 688.; auch Tholuck, S. 228.

sich damals auch Lazarus aufgehalten habe [8]); eine nahme, die sich zwar eher als die vorige mit den Er lungen vereinigen, aber durch nichts Sicheres stützen l

Die Abweichung in Bezug auf die Art der Sal welche den zwei ersten Evangelisten zufolge das Ha nach dem vierten die Füfse Jesu betraf, hat man m der älteren, trivialen Ausgleichung, dafs vielleicht bei der Fall gewesen sei, neuestens durch die Annahme h zulegen versucht, dafs Maria zwar wirklich nur die H sicht gehabt haben soll, Jesu die Füfse zu salben (Joh nes), dafs aber, da sie zufällig das Gefäfs zerbrach (a τρίψασα, Marc.), auch das Haupt Jesu mit Salbe ü gossen worden sei (Matth.) [9]); eine Ausgleichung, w che dadurch in's Komische fällt, dafs, da man nicht de ken kann, wie die zu einer Fufssalbung sich anschicken Frau das Salbengefäfs über das Haupt Jesu bringen konnt man sich ein Aufwärtsspritzen der Salbe, wie eines schäu menden Getränkes, vorstellen müfste. So dafs auch hier der Widerspruch bleibt, und zwar nicht blofs zwischen Matthäus und Johannes, wo ihn auch Schleiermacher anerkennt, sondern auch Markus ist mit Johannes nicht zu vereinigen.

---

8) Paulus, exeg. Handb., 2, S. 582. 3, b, S. 466; Tholuck und Olshausen, z. d. St.

9) Schnecknburger, über den Urspr. u. s. f. S. 60. So wenig übrigens in der Darstellung bei Markus eine Spur ist, dass das συντρίψασα τὸ ἀλάβαστρον ein unabsichtliches Zerbrechen bezeichne; so wenig kann es doch mit Paulus (exeg. Handb. 3, b, S. 471.) und Fritzsche (in Marc. p. 602.) ohne die härteste Ellipse von dem blossen Aufbrechen des Verschlusses der Mündung verstanden werden; sondern es kann, ungezwungen erklärt, nur ein Zerbrechen des Gefässes selbst bedeuten. Fragt man hiegegen mit Paulus: wozu das (kostbare) Gefäss verderben? oder mit Fritzsche: wozu eine Verletzung der eigenen Hand und vielleicht auch des Haup-

Am leichtesten glaubte man mit den beiden Abweichungen rücksichtlich der Person der salbenden Frau und ihres Tadlers fertig zu werden. Dafs, was Johannes nur dem Einen Judas zuschreibt, Matthäus und Markus auf sämmtliche Jünger oder Anwesende übertragen, glaubte man einfach durch die Annahme zu erklären, während die übrigen ihre Mifsbilligung nur durch Gebärden zu erkennen gaben, habe Judas den Sprecher gemacht [10]. Allerdings nun mufs das ἔλεγον, da ihm bei Markus ἀγανακτοῦντες πρὸς ἑαυτοὺς vorangeht, bei Matthäus γνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς folgt, nicht nothwendig ein lautes Reden sämmtlicher Jünger bezeichnen; da indefs die zwei ersten Evangelisten unmittelbar nach diesem Mahle den Verrath des Judas berichten, so hätten sie gewifs den Verräther auch dort schon namhaft gemacht, wenn er sich ihres Wissens bei jenem habsüchtigen Tadel besonders hervorgethan hätte. Dafs aber Johannes die salbende Frau, deren Namen die Synoptiker nicht nennen, als die Maria von Bethanien bezeichnet, ist nach der gewöhnlichen Ansicht nur ein Beispiel, wie der vierte Evangelist die früheren ergänzt [11]. Allein, da jene beiden auf die Handlung der Frau so grofses Gewicht legen, dafs sie, was Johannes nicht hat, ihr Unvergefslichkeit ankündigen lassen: so würden sie sicher auch den Namen der Thäterin angegeben haben, wenn er ihnen bekannt gewesen wäre; so dafs also in jedem Falle soviel bleibt: sie wissen von der Frau

---

tes Jesu riskiren? so ist das ganz richtig bemerkt für die Handlung der Frau, nur nicht für die Erzählung des Markus. Denn dass diesem ein solches Zugrunderichten auch des köstlichen Gefässes zu der edlen Verschwendung der Frau mitzugehören schien, das ist ganz in seiner, uns längst bekannten, übertreibenden Art.

10) Kuinöl, in Matth. p. 689.

11) So Paulus, exeg. Handb., 3, b, S. 466. und viele Andere.

nicht, wer, und namentlich nicht, dafs sie die Bethanische Maria war.

Also, wenn man die Identität auch nur dessen, was der letzte Evangelist, und was die beiden ersten erzählen, anerkennt, mufs man eingestehen, dafs man auf der einen oder andern Seite ungenaue und durch die Ueberlieferung entstellte Berichte hat. — Doch nicht allein zwischen diesen, sondern auch zwischen Lukas und den übrigen, sucht, wer ihren Berichten nur Eine Begebenheit unterlegt, den Schein des Widerspruchs möglichst zu entfernen. Schleiermacher, dessen höchste Instanz Johannes ist, der aber doch auch seinen Lukas nirgends fallen lassen will, kommt hier, wo sie so stark abweichen, in eine eigene Klemme, aus der er sich besonders geschickt ziehen zu können geglaubt haben mufs, da er ihr nicht, wie ähnlichen sonst, durch die Annahme zweier zum Grunde liegenden Begebenheiten ausgewichen ist. So viel zwar sieht er sich gedrungen, zu Gunsten des Johannes dem Lukas zu vergeben, dafs sein Gewährsmann hier kein Augenzeuge sei, woraus sich geringere Abweichungen, wie namentlich in Bezug auf die Localität, erklären; die scheinbar bedeutenderen Differenzen dagegen, dafs nach Lukas die Frau eine Sünderin ist, nach Johannes Maria von Bethanien, dafs nach jenem der Wirth, nach den übrigen die Jünger Einwendungen machen, und dafs die Erwiederung Jesu beiderseits eine ganz andere ist, — diese haben nach Schleiermacher darin ihren Grund, dafs der Vorgang sich aus zwei Gesichtspunkten fassen liefs. Die eine Seite des Vorgangs nämlich sei das Murren der Jünger und namentlich des Judas gewesen, und diese Seite habe Matthäus aufgefafst; die andere Seite, die Verhandlung Jesu mit dem pharisäischen Wirthe, kehre Lukas hervor, und Johannes berichtige beide Darstellungen. Was hier am entschiedensten einer Vereinigung des Lukas mit den übrigen wider-

ebt, seine Bezeichnung der Frau als ἁμαρτωλὸς, läſst HLEIERMACHER als eine falsche Folgerung des Referenten s der Anrede Jesu an die Maria: ἀφέωνται σοι αἱ ἁμαρτίαι, fallen. Dieſs nämlich habe Jesus mit Bezug auf eine s unbekannte Verschuldung, wie sie auch dem Reinsten gegne, zu Maria sagen können, ohne sie vor den Anesenden, die sie ja hinlänglich gekannt haben, zu comromittiren, und nur der Referent habe daraus und aus en weiteren Reden Jesu irrig geschlossen, es habe sich ier von einer Sünderin im gemeinen Sinne des Wortes ehandelt, weſswegen er dann auch die Gedanken des Wirthes V. 39. unrichtig ergänzt habe[12]). Allein nicht loſs von ἁμαρτίαις schlechtweg, sondern von πολλαῖς ἁμαρτίαις spricht Jesus in Bezug auf die Frau, und wenn auch dieſs ein unrichtiger Zusatz des Referenten sein soll, sofern es auf die Bethanische Maria nicht paſst, so hat er die ganze Rede Jesu, von V. 40—48., welche sich um den Gegensatz von πολὺ und ὀλίγον ἀφιέναι und ἀγαπᾷν dreht, entweder verfälscht, oder falsch gestellt, und es ist auf dieser Seite besonders vergeblich, zwischen den abweichenden Berichten Frieden stiften zu wollen[13]).

Sind demnach die vier Erzählungen nur unter der Voraussetzung zu vereinigen, daſs mehrere derselben bedeutende traditionelle Umbildungen erfahren haben: so fragt es sich jetzt, welche von ihnen der ursprünglichen Thatsache am nächsten stehe? Daſs hier die neuere Kritik einstimmig für den Johannes entscheidet, kann uns nach unsern bisherigen Wahrnehmungen nicht mehr befremden, und ebensowenig die Beschaffenheit der Gründe, aus welchen es geschieht: nämlich vermöge des Cirkelschlusses, daſs die Erzählung des Augenzeugen Johannes ohne Weiteres als die richtige vorausgesetzt werden

12) Ueber den Lukas, S. 111 ff.
13) Vergl. DE WETTE, exeg. Handb. 1, 2, S. 50.

müsse [14]), welcher indeſs bisweilen noch durch den
schen Obersatz weiter begründet wird, daſs, wer
ausführlicher und anschaulicher erzähle, der gen
Referent, der Augenzeuge, sei [15]). Von solchen Ansch
lichkeiten wird man wohl leicht geneigt sein, dem Ma
sein συντρίψασα als Ausmalung zurückzugeben: hat
nicht auch Johannes in seiner Angabe von einem Pf
Narden einen an Uebertreibung gränzenden Zug, so
die Extravaganz, welche Olshausen in Bezug auf ei
so unverhältniſsmäſsigen Verbrauch von Salbe der Li
Maria's zuschreibt, auf die Phantasie des Evangeli
möglicherweise übertragen werden müſste? Bemerk
werth ist auch, daſs die Zahlbestimmung des Werthes
Salbe zu 300 Denaren nur Johannes und Markus geb
wie auch bei der wunderbaren Speisung gleichfalls di
beiden den Anschlag der nöthigen Lebensmittel auf 2
Denare gemein haben. Hätte bloſs Markus diese nähere
Bestimmungen: wie schnell wären sie, wenigstens von
Schleiermacher, für Zusätze aus den eigenen Mitteln des
Erzählers erklärt; was, wie nun die Sachen stehen, die
ses Urtheil selbst als Vermuthung nicht aufkommen läſst,
ist es etwas Anderes, als das Vorurtheil für das vierte
Evangelium? Hat man doch selbst die Hauptsalbung der
beiden Synoptiker, weil Johannes statt derselben eine
Fuſssalbung hat, für ungewöhnlich und zum Mahle nicht
passend ausgegeben [16]); während, wie auch Lücke ein-
räumt, umgekehrt das Salben der Füſse mit kostbarem
Oel das minder Gewöhnliche war [17]).

Ganz besonders dankbar ist man aber dem Augen-
zeugen Johannes dafür, daſs er den Namen sowohl der

14) Sieffert, a. a. O. S. 123 f.
15) Schulz, a. a. O. S. 320 f.
16) Schnechenburger, a. a. O. S. 60.
17) Comm. 2, S. 417.; vgl. Lightfoot, horae, S. 468. 1081.

salbenden Frau als des tadelnden Jüngers der Vergessenheit entrissen hat[18]). Da in Bezug auf die Frau die Auskunft, die Synoptiker haben ihren Namen wohl gewufst, ihn aber aus Rücksicht auf mögliche Gefahr für die Familie des Lazarus verschwiegen, und erst der später schreibende Johannes habe wagen können, ihn zu nennen[19]), auf unerwiesenen Voraussetzungen beruht: so bleibt es dabei, dafs die ersten Evangelisten von dem Namen der Frau nichts gewufst haben, und es fragt sich, wie diefs möglich war? Da Jesus der That des Weibes ausdrücklich Verewigung verhiefs, so mufste die Tendenz entstehen, auch ihren Namen aufzubewahren, und wenn dieser nun mit dem bekannten und vielfach genannten der Bethanischen Maria zusammentraf, so ist nicht leicht einzusehen, wie dieses Band in der Ueberlieferung wieder gelöst, und jene salbende Frau zur Unbekannten werden konnte. Nicht minder unbegreiflich aber ist, wie, wenn der habsüchtige Tadel der Frau wirklich von dem nachmaligen Verräther ausgesprochen worden war, diefs in der Ueberlieferung vergessen, und derselbe den Jüngern überhaupt zugeschrieben werden konnte. Wenn von einer sonst unbekannten Person namentlich etwas erzählt wird, oder auch von einer bekannten etwas, das mit ihrem anderweitigen Charakter nicht sichtbar zusammenhängt: so ist es natürlich, dafs sich in der Ueberlieferung der Name verliert; wenn aber das erzählte Wort oder Werk einer Person so ganz mit ihrem sonst bekannten Charakter übereinstimmt, wie hier der habsüchtige und heuchlerische Tadel mit dem Charakter des Verräthers: wie da die Sage diesen Namen verlieren kann, ist nicht so leicht zu begreifen. Zumal da die Geschichte, bei

18) Schulz, a. a. O.
19) So Grotius, Heinrich.

welcher jener Tadel ausgesprochen wurde, besonders nach ihrer Stellung bei den zwei ersten Evangelisten, so nahe mit dem Zeitpunkte des Verraths zusammenfiel, und so eine Beziehung dieses Schrittes auf jene Aeufserung fast aufgedrungen war. So sehr in der That, dafs, wenn jene Aeufserung versteckten Geizes auch nicht wirklich von Judas gethan worden war, man sich doch später versucht finden mufste, sie ihm als Beitrag zu seiner Charakteristik und zur Erklärung seines nachmaligen Verrathes zuzuschreiben. So dafs sich hier die Sache umkehrt, und die Frage entsteht, ob wir nicht, statt den Johannes zu loben, dafs er uns diese bestimmte Notiz erhalten hat, vielmehr die Synoptiker rühmen müssen, dafs sie sich einer so nahe liegenden, aber unhistorischen Combination enthalten haben. Dasselbe läfst sich in Betreff der Bezeichnung der salbenden Frau als Maria von Bethanien fragen: ob nicht statt einer Ablösung jener ihr angehörigen That von ihrem berühmten Namen vielmehr das Umgekehrte anzunehmen sei, dafs die sich fortbildende Sage eine Handlung ergebener Liebe gegen Jesum, wenn sie auch ursprünglich einer andern, minder bekannten Person angehörte, derjenigen zuschrieb, deren inniges Verhältnifs zu Jesu dem dritten und vierten Evangelium zufolge frühzeitig grofsen Ruhm in der ersten Gemeinde erlangt hatte.

Doch so grofse Schwierigkeit es hat, das Verschwinden der Namen von Maria und Judas aus der synoptischen Ueberlieferung von dieser Scene zu erklären: so ist es doch noch weniger rathsam, das vierte Evangelium gerade hier einer unhistorischen Namengebung zu beschuldigen. Denn das Verhältnifs Jesu zu der Familie in Bethanien ist, wie die mehreren Festreisen, ein Punkt, an welchem dieses Evangelium aller Wahrscheinlichkeit nach vor den übrigen genauere Notizen voraus hat. Wenn wir bei den Synoptikern lesen, während seines Festaufenthalts

habe sich Jesus des Abends nach Bethanien zurückgezogen (Matth. 21, 17. Marc. 11, 11 f.); wenn Lukas ohne Ortsangabe von der Einkehr Jesu bei den Schwestern Maria und Martha spricht, wobei die letztere sich als die vielgeschäftige Wirthin, die erste als die gemüthvolle Zuhörerin Jesu bewiesen habe (10, 38 ff.): wenn wir bei Matthäus und Markus von einem Mahle lesen, das Jesu in den letzten Tagen vor dem Pascha zu Bethanien gegeben wurde, wobei ein Weib ihre tiefgefühlte Verehrung für ihn durch Salbung seines Hauptes mit köstlicher Narde an den Tag legte: so sind ja diese zerstreuten Züge ebensoviele Wegweiser, welche als auf einen Vereinigungspunkt nach der Erzählung des Johannes hinzeigen, die uns auf erwünschte Weise belehrt, dafs die Herberge Jesu in Bethanien eben bei jenen Schwestern und ihrem Bruder Lazarus war; dafs das Wort: Eins ist Noth! eben in Bethanien gesprochen wurde, und dafs die im Ergufs ihres Gefühles verschwenderische Salbende keine andere als eben diejenige war, die schon früher über den Worten Jesu, zu dessen Füfsen sie safs, alles Andere vergessen hatte. Hierin also hat ohne Zweifel der vierte Evangelist, sei er Johannes oder ein Anderer, das Genauere zu geben gewufst.

Dafs der Name der Maria in der synoptischen Ueberlieferung verloren ging, bleibt befremdend, wie oben die gleiche Erscheinung in Bezug auf den Nikodemus; dafs aber Lukas gar die Salbende im Hause des Simon zu einer Sünderin macht, scheint aus dem Zusammenfliefsen dieser Begebenheit mit einer andern, vielleicht mit derjenigen erklärt werden zu müssen, welche der in ihrer Aechtheit angefochtenen Erzählung des vierten Evangeliums von der Ehebrecherin (8, 1 ff.) zum Grunde liegt.

Druckfehler:

S. 33. Zeile 4. ist statt 1820 zu lesen 1802.

Rep^d H.C. 12.4.47